JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Una introducción a la Filosofía del Hombre

Quinta edición

Iniciación Filosófica

EUNSA

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Una introducción a la Filosofía del Hombre

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Una introducción a la Filosofía del Hombre

Quinta edición
Primera reimpresión



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

Primera edición: Julio 2001
Quinta edición: Junio 2010
Primera reimpresión: Septiembre 2011

ISBN: 978-84-313-2711-8
Depósito Legal: NA 2.437-2011

Imprime: GraphyCems, S.L. Pol. San Miguel. Villatuerta (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España



A mis padres

Índice

3
LA SENSIBILIDAD EXTERNA E INTERNA

4
LAS TENDENCIAS SENSIBLES: DESEOS E IMPULSOS

5
PENSAMIENTO Y LENGUAJE HUMANO

6
LA DINÁMICA VOLITIVA HUMANA

7
LA AFECTIVIDAD HUMANA

TERCERA PARTE
LA PERSONA HUMANA

8
LA FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA
DE LA PERSONA HUMANA

9
PERSONA Y LIBERTAD

10
LAS RELACIONES INTERPERSONALES

11
PERSONA, SEXUALIDAD Y FAMILIA

12
PERSONA, NATURALEZA Y CULTURA

CUARTA PARTE
ORIGEN Y DESTINO DE LA PERSONA HUMANA

13
LA PERSONA Y EL ORIGEN DEL HOMBRE

14
FINITUD Y TRASCENDENCIA DE LA PERSONA HUMANA

Introducción

Estas páginas aspiran a ser, ni más ni menos, lo que se indica en la portada, es decir, una introducción a la Filosofía del hombre. Se trata, en efecto, de «una» de las muchas maneras posibles de introducirse en la reflexión filosófica sobre el hombre: no la única, ni seguramente la mejor. El carácter introductorio de este libro se explica si tenemos en cuenta que es fruto principalmente de varios años de enseñanza de esta materia a alumnos que se enfrentaban, en muchos casos por vez primera, con unos temas y un modo de pensar filosófico. Por eso, he intentado ofrecer una exposición sencilla, clara y ordenada, a sabiendas de que el objeto de estudio no es precisamente una realidad sencilla, ni clara, ni ordenada: la persona humana. Soy consciente, por tanto, de que cualquier intento de sistematizar de modo completo lo que es la realidad humana nace con ese mal congénito. Sin embargo, creo que merece la pena el esfuerzo por ofrecer un panorama general (un «mapa» de situación) que permita una primera aproximación a lo que es el hombre.

He intentado, por tanto, ofrecer una síntesis —necesariamente apretada— de muchos temas y aspectos que a lo largo del siglo XX han generado (y seguirán generando en el siglo XXI) una cantidad de bibliografía difícilmente abarcable y, mucho menos, de analizar y contrastar críticamente. Con estas premisas se comprenderá que haya preferido la breve exposición de las cuestiones apuntando algunas posibles soluciones, más que el detenido estudio de los problemas más relevantes para la Antropología contemporánea. Otros temas, aspectos y autores podrían haber sido tratados pero esa tarea la dejamos para los trabajos de investigación especializada. En definitiva, este texto no pretende ser una colección de definiciones y clasificaciones, sino que se presenta como una primera reflexión, que pretende ser sistemática y coherente, para ayudar al lector a introducirse en la complejidad de la realidad humana. Es evidente que cada uno de los temas abordados requiere un tratamiento más detenido y profundo, con una ampliación de la bibliografía empleada. Pero pensamos que el objetivo de estas páginas queda plenamente conseguido con la asimilación de las nociones fundamentales junto al deseo de seguir ahondando en el «misterio del hombre».

Al mismo tiempo, no he querido obviar las dificultades ni dejar de exponer los problemas fundamentales con los que se enfrenta la Antropología filosófica. Por esta razón he intentado ofrecer numerosas referencias bibliográficas que son una invitación al lector a ampliar con otras lecturas filosóficas las cuestiones presentadas. Las abundantes citas a pie de página intentan proporcionar unas referencias bibliográficas para superar este primer «escalón» introductivo. Hay otro motivo por el que no he creído oportuno disminuir las citas: se trata de un pequeño ejercicio de honradez intelectual. No ha sido mi propósito ser especialmente original en mis planteamientos: muchas de las ideas contenidas en este libro son préstamos acumulados de diversas lecturas. Pienso que es justo dar a cada uno lo suyo antes de hacer míos los aciertos de los demás. Quiero citar ahora de manera expresa al profesor Ricardo Yepes (q.e.p.d.): su libro *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*[1] ha sido en muchos casos el «catalizador» de mis explicaciones.

Como se podrá comprobar, con la lectura de estas páginas he intentado realizar una labor de síntesis de diversos temas y autores, tanto clásicos como modernos. He preferido integrar los puntos de contacto de filósofos en ocasiones muy dispares con el objetivo de señalar el hilo conductor y la perennidad de los problemas antropológicos presentes a lo largo de la historia. En este contexto es necesario reconocer la deuda con el pensamiento clásico y medieval. De forma explícita he querido acudir a la explicación cristiana del hombre porque es en ese ámbito especulativo donde la filosofía occidental ha desarrollado la noción de persona humana alcanzando desarrollos especulativos que no se encuentran presentes en otras tradiciones filosóficas. En efecto, es en la tradición cristiana (retomando elementos de la filosofía clásica) donde se destaca de modo más neto el valor y dignidad del hombre considerado como «imagen y semejanza de Dios» (*Génesis,* 1, 26). Por esta razón me he servido de las principales fuentes filosóficas del pensamiento cristiano tanto medieval (especialmente Tomás de Aquino), como contemporáneo, sin excluir aquellos documentos magisteriales (en particular de Juan Pablo II) de innegable relevancia antropológica.

Lógicamente he tenido en cuenta también las fuentes del pensamiento no cristiano ya sea clásico (Aristóteles y Platón) o moderno. De hecho, el punto de arranque de la exposición es el ideal filosófico del hombre griego: «Conócete a ti mismo». Pienso que este ideal pervive en el tiempo a pesar de las continuas afirmaciones repetidas en la historia de que el hombre sigue siendo un misterio para sí mismo. La pregunta sobre lo esencial en el hombre es la cuestión fundamental que se encuentra implícitamente presente en el desarrollo de estas páginas. Y para responder a esa pregunta atenderemos a algunas de las diversas voces que se han alzado en la historia del pensamiento. El primero que intentó de manera directa responder a esta pregunta fue Aristóteles. Para el Estagirita el hombre es un

1. Cfr. YEPES STORK, R., ARANGUREN, J., *Fundamentos de Antropología*, 6.ª edición, EUNSA, Pamplona 2003.

«animal racional». Esta definición es eminentemente lógica, con implicaciones ontológicas, y sirve para mostrar lo que el hombre tiene en común con otros seres (género) y aquello por lo que se destaca del resto de los seres vivos: su racionalidad (diferencia específica). Esta definición no significa que el hombre sea realmente una animalidad a la que superponemos la racionalidad. El hombre es uno de tal modo que la racionalidad impregna totalmente el modo de ser humano. La definición aristotélica refleja, en su sobriedad, lo esencial del hombre que es «cuerpo espiritualizado» y a la vez «un espíritu encarnado» o un «espíritu en el mundo». Esta explicación se encuentra presente en la base de una concepción cristiana del hombre. La racionalidad y la espiritualidad explican en su raíz la libre creatividad del hombre y su apertura al mundo, a los demás y a Dios mismo.

A pesar de lo dicho hasta ahora, sería equívoco pensar que el lector tiene entre sus manos un libro de Antropología teológica. Esa ciencia es importante y decisiva en unos estudios teológicos: por esa razón se articula con la metodología propia de las disciplinas teológicas que parten de la Revelación contenida en la Sagrada Escritura e interpretada a la luz de la Tradición y el Magisterio para alcanzar la verdad sobre Dios, el hombre y el mundo. Necesariamente en mi exposición habrá puntos de contacto con el quehacer teológico; sin embargo seguiré una metodología filosófica en donde la razón, partiendo de las ciencias empíricas y de la experiencia, intenta alcanzar una explicación última (y, por tanto, metafísica) de la realidad humana. La Filosofía del hombre, como toda disciplina filosófica, tiene también sus límites; límites que se evidencian de manera clara al tratar acerca de las preguntas últimas sobre el origen y el destino de la persona humana: es entonces cuando la Filosofía se topa con algo que le trasciende; pero es también cuando la sabiduría filosófica tiene la posibilidad de abrirse a la Revelación divina.

El contenido del libro se distribuye en cuatro apartados estructurados en torno a los puntos centrales de la esencia del hombre y de su obrar. En el primero de ellos se hace una introducción a la Antropología filosófica: naturaleza, objeto y método. En segundo lugar, nos centraremos en las facultades operativas humanas tanto sensitivas (sentidos externos e internos, deseos e impulsos) como intelectuales (conocimiento y voluntad) sin olvidar las dimensiones afectivas del ser humano. En el tercer apartado se estudian los aspectos centrales del hombre como persona, y en cuanto tal, revestida de una especial dignidad. La persona es estudiada tanto desde su dimensión ontológica como dinámico-existencial: naturaleza y libertad, apertura a los demás, intimidad, capacidad de donación interpersonal, etc. Por último, en el cuarto apartado, se analizará el origen y el destino de la persona humana, cuestiones centrales para el hombre en donde la razón filosófica se queda a las puertas del misterio sobrenatural.

Llegamos así, concluyendo ya esta introducción, al grato capítulo de los agradecimientos. Son muchas las personas a las que debería dirigir mi gratitud. En primer lugar, a los alumnos que durante estos últimos años han visto crecer el número de páginas que les entregaba cada curso; de una manera u otra me ayudaron

a madurar el contenido del libro, hasta adquirir la redacción actual. Quiero agradecer asimismo al Instituto Superior de Ciencias Religiosas (Universidad de Navarra), especialmente a los profesores Francisco Domingo, Enrique Moros y a la profesora Idoya Zorroza las correcciones y sugerencias que llevaron a cabo en su momento a los diversos borradores de este texto. Quiero extender mi reconocimiento al profesor Juan Luis Lorda por sus observaciones y, principalmente, por el aliento con el que me animó a dar forma definitiva a estas páginas. Por último, debo agradecer a D. Ángel Luis González y D. José Luis Fernández las facilidades que me han proporcionado para llevar a cabo esta publicación.

Primera parte

ESTATUTO CIENTÍFICO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1
Naturaleza, objeto y método de la Antropología filosófica

1. La pregunta sobre el hombre

«Todos los hombres desean saber»[1]. La aspiración natural de todo hombre por alcanzar la verdad y la sabiduría se encuentra desde los orígenes mismos de la humanidad. Este saber se dirige de manera especial hacia el hombre mismo, porque la pregunta acerca de la verdad del hombre afecta a lo más íntimo de la felicidad y destino humano. «¿Quién soy yo?»; «¿qué he de hacer de mi vida para que sea una vida plena?»; «¿existe otra vida después de la muerte?». Estas preguntas son las formuladas, de manera más o menos explícita, por todo filósofo, o mejor dicho, por todo hombre y en toda cultura. Por esta razón, Juan Pablo II afirma: «Tanto en Oriente como en Occidente es posible distinguir un camino que, a lo largo de los siglos, ha llevado a la humanidad a encontrarse progresivamente con la verdad y a confrontarse con ella. Es un camino que se ha desarrollado —no podía ser de otro modo— dentro del horizonte de la autoconciencia personal: el hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo tanto mejor se conoce a sí mismo como ser único en su género, y al mismo tiempo cada vez más se pone ante él la pregunta acerca del sentido de la realidad y de su propia existencia. Todo lo que se presenta como objeto de nuestro conocimiento se convierte por ello en parte de nuestra vida. La exhortación "Conócete a ti mismo" estaba esculpida sobre el dintel del templo de Delfos, para testimoniar una verdad fundamental que debe ser asumida como la regla mínima por todo hombre deseoso de distinguirse, en medio de toda la creación, calificándose como "hombre" precisamente en cuanto "conocedor de sí mismo"»[2].

1. Aristóteles, *Metafísica,* I,1.

2. Juan Pablo II, *Fides et ratio,* n. 1. He adoptado la significativa observación a la traducción castellana de este punto recogida en Karol, M., «*Fides et ratio,* n.º 1. ¿Cuál es el texto correcto?», en *Anuario Filosófico,* 32 (1999) 689-696. Del oráculo de Delfos recogió Sócrates el célebre precepto: «conócete a tí mismo» (Jenofonte, *Memorables*, IV, 2, 24-25).

Este ideal filosófico del hombre griego continúa perviviendo en el hombre contemporáneo, incluso de manera más urgente[3]. Sin embargo, a pesar del empeño por conocerse más a sí mismo, el hombre sigue siendo en gran medida un misterio para el hombre. Así se entienden las palabras de Sófocles «muchas son las cosas misteriosas, pero nada tan misterioso como el hombre»[4]. Y San Agustín mismo afirmaba: «Ni yo mismo comprendo todo lo que soy»[5]. Ezra Pound decía que «cuando observo con cuidado los curiosos hábitos de los perros, me veo obligado a concluir que el hombre es un animal superior. Cuando observo los curiosos hábitos del hombre, le confieso, amigo mío, que me quedo intrigado»[6]. Pascal, por su parte, reconocía: «Ciertamente nada nos choca más rudamente que esa doctrina; y no obstante, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles a nosotros mismos»[7].

Estas afirmaciones no deben hacernos caer en el escepticismo, como si la cuestión acerca del hombre fuera una pregunta sin respuesta. A lo largo de la historia el hombre ha ido ampliando los conocimientos sobre sí mismo, pero la respuesta a la pregunta sobre su ser más profundo será siempre parcial, aunque no por ello menos verdadera. En la indagación del hombre sobre sí mismo habrá aspectos de oscuridad y de «misterio». En este sentido se ha hecho tradicional la distinción entre «misterio» y «problema». Según Marcel, el hombre es un misterio, y no un problema, puesto que éste último es un asunto a responder de modo extrínseco (como puedo resolver un problema de matemáticas); pero un misterio es un asunto a resolver «desde dentro», puesto que el hombre es uno de los elementos que forman parte del problema.

Por otro lado, la pregunta sobre el hombre ha llegado a ser para algunos autores la «pregunta fundamental», la clave interpretativa de todo saber. Con frecuencia se suelen citar unas palabras de Kant donde mantiene que las tres preguntas fundamentales de la filosofía, es decir, ¿Qué puedo conocer? (metafísica), ¿Qué debo hacer? (ética) y ¿Qué puedo esperar? (religión), remiten todas a la pregunta ¿Qué es el hombre? «En el fondo se podrían todas contestar por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última»[8]. De este modo, la Antropología vendría a ser la ciencia primera, es decir como una nueva metafísica[9]. «Pero dicha pretensión de ultimidad o de totalidad desvirtúa la filosofía y la Antropología filosófica misma. A pesar de la radicación antropoló-

3. «En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra (...) Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual». HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica,* Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 177.

4. SÓFOCLES, *Antígona,* vv. 332-333.

5. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, n. 434, Libro X, c. 8, n. 15.

6. Citado por AYLLÓN, J.R., en *En torno al hombre,* Rialp, Madrid 1992, p. 55.

7. PASCAL, B., *Pensamientos*, Orbis, Barcelona 1985, p. 147.

8. Cfr. KANT, I., *Lógica*, El Cid Editor, Santa Fe 2004, p. 34.

9. Cfr. TUGENDHAT, E., «Antropología como filosofía primera», en *Antropología en vez de metafísica,* Gedisa, Barcelona 2008, pp. 17-36.

gica de cualquier cuestión, cabe no olvidar que el hombre no es el fundamento último, sino que él mismo se debe a otros y remite a otros: al ser, el bien, la verdad, Dios, de modo que él mismo ha de ser entendido desde estos otros planteamientos» [10].

En todo caso, el hombre es el único ser de la naturaleza que se cuestiona acerca de sí: «Preguntar por su propia esencia sólo el hombre puede hacerlo. Aquí es válida justamente la afirmación de que ninguna otra cosa, ningún otro ser vivo del mundo es capaz de hacerlo. Todos los demás seres tienen una existencia o presencia inconsciente y, por ende, ajena a cualquier problematicidad» [11].

2. Delimitación del término «Antropología»

La etimología de la palabra «Antropología» proviene del griego *anthropos* (hombre) y *logos* (tratado o ciencia): así pues, nos encontramos frente a una ciencia o disciplina acerca del hombre. La utilización de este término aplicado a la ciencia del hombre es relativamente reciente [12]. Kant, por ejemplo, define la Antropología como «una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada» [13]. La definición apenas citada resulta lo suficientemente amplia como para acoger lo que ahora entendemos por Antropología filosófica, pero tiene el inconveniente de ser excesivamente vaga e imprecisa. De hecho, el término «Antropología» encierra cierta ambigüedad semántica, puesto que son muy diversas las ciencias que tienen por objeto al hombre. En efecto, «lo primero que evoca hoy el nombre de antropología es un conjunto de conocimientos empíricos o positivos (...) que se preocupan de la especie humana, de su origen, de la prehistoria, de las razas y costumbres primitivas, etc. (paleoantropología). En un sentido más amplio, "antropología" puede designar todos aquellos conocimientos de orden histórico, psicológico, sociológico, lingüístico, etc., que aborden desde distintas perspectivas el "fenómeno humano" ("ciencias humanas"). Pero el término admite todavía un significado distinto y más radical: aquella reflexión última sobre el ser del hombre y su constitución ontológica, que forma parte de la filosofía (...) y posee como tal una dimensión metafísica» [14].

10. Amengual, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, pp. xxi-xxii.

11. Coreth, E., *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, 6.ª edición, Herder, Barcelona 1991, p. 30.

12. Clásicamente el estudio filosófico del hombre se incluía en los tratados *De anima* («Acerca del alma»); con el tiempo, pasó a denominarse Psicología: *Psiqué* (alma) y *logos* (ciencia). Este término de Psicología era todavía el empleado para referirse al tratado sobre el hombre hasta el siglo XX. En la actualidad se prefiere la denominación de Antropología filosófica para subrayar la especificidad del hombre frente a otros seres vivos dotados también de *psiqué*.

13. Kant, I., *Antropología en sentido pragmático,* Alianza, Madrid 2004, p. 17.

14. Ibáñez Langlois, J.M., *Introducción a la antropología filosófica,* 5.ª edición, EUNSA, Pamplona 1999, pp. 11-12.

Así pues, a la hora de sistematizar los distintos saberes sobre el hombre se pueden distinguir, al menos, tres tipos de disciplinas[15]:

a) *Antropología física o natural (etnografía)*. Es el estudio del hombre desde el punto de vista físico; es decir, estudia los rasgos corporales, morfológicos y fisiológicos de los individuos o grupos humanos, según las diversas localizaciones geográficas y climáticas. En otras palabras, realiza el tratamiento sistemático de las razas humanas y el origen de las mismas. Esta disciplina aporta datos muy reveladores sobre la dimensión corpórea del hombre, pero resulta insuficiente porque metodológicamente no puede acceder a los aspectos espirituales del mismo. Se debe evitar el peligro de una visión reductivista del hombre que pretende agotar la realidad humana reduciéndola a un aspecto de la misma. Este reductivismo sólo es posible desde unos presupuestos cientificistas.

b) *Antropología cultural o social (etnología)*. Esta disciplina se centra en el análisis de la historia, estructura y desarrollo de las diversas culturas humanas. «Es la ciencia que estudia los modelos típicos de comportamiento de un grupo humano para descubrir los códigos o reglas de hábitos o tendencias, tanto en el lenguaje, en las acciones, en las técnicas y en las creaciones como en sus normas socio-políticas, su filosofía, su arte y su religión»[16]. El objeto de estudio de la antropología cultural son los efectos y obras «objetivadas» del espíritu humano, pero no estudia directamente la naturaleza y esencia del ser humano. No obstante, proporciona datos muy valiosos que corresponde a la Antropología filosófica tratarlos desde la perspectiva metafísica.

c) *Antropología filosófica* o *Filosofía del hombre*[17]. *Es un estudio sistemático del hombre por sus causas últimas y principios esenciales del ser y obrar humanos*[18]. Éste es el centro de nuestra reflexión: nos proponemos estudiar al hombre en su *globalidad*. De esta manera los otros dos sentidos del término son asumidos pero desde una perspectiva diversa: «Ésta es, en parte, la tarea de la "antropología filosófica"; ella podría establecer un fundamento último y unas metas unitarias a esa abigarrada serie de disciplinas especiales que hoy se ocupan del hombre: la física, la biología, la etnología, las ciencias psicológicas y sociales,

15. A estas disciplinas cabría añadir una cuarta: la *Antropología teológica,* que estudia al hombre desde la fe revelada. Cfr. Blanco, G., *Curso de Antropología filosófica*, EDUCA, Buenos Aires 2002, pp. 20-23.

16. Vélez Correa, J., *El hombre: un enigma. Antropología Filosófica,* Consejo Episcopal Latinoamericano, México 1995, p. 33.

17. A lo largo del libro identificaremos la *Antropología filosófica* con la *Filosofía del hombre*, aunque en realidad se suelen distinguir. La *Filosofía del hombre* sería un tratamiento de qué han dicho los filósofos acerca del hombre a lo largo de la Historia, mientras que con el nombre de *Antropología filosófica* nos queremos referir a la disciplina que supone una síntesis a nivel filosófico de las distintas ciencias que se ocupan del hombre. Cfr. Amengual, G., *Antropología filosófica*, pp. 22-23.

18. Cfr. Mondin B., *L'uomo: chi è? Elementi di Antropologia filosofica,* Editrice Massimo, Milano 1975, p. 10; Lucas Lucas, R., *El hombre: espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre,* Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1993, p. 19.

las ciencias de la cultura, etc.»[19]. Para evitar la ambigüedad del término «Antropología» nos referiremos a ella también como «Filosofía del hombre» donde se aprecia de manera más explícita el carácter filosófico de la reflexión sobre el hombre.

3. Objeto de estudio de la Antropología filosófica

La definición de hombre como «conocedor de sí mismo» parece relevante desde el punto de vista antropológico. Sin embargo, la pregunta del hombre sobre sí no se limita a su propia individualidad. Es posible que la cuestión sobre el hombre se plantee en términos de «¿quién soy yo?», de modo análogo a como un niño se pregunta «¿quiénes son mis padres?», o «¿cómo soy yo?», es decir, atendiendo a la propia singularidad. Pero cuando estas cuestiones se universalizan adquieren el estatuto de filosóficas. Los términos del problema ya no se plantean dentro de los límites de la particularidad, sino de la universalidad y esencialidad: «¿qué es (esencialmente) el hombre (todo hombre)?». Evidentemente en la respuesta se encuentra también presente la propia subjetividad, pero no como un individuo particular, sino como sujeto perteneciente a la naturaleza humana.

La Filosofía del hombre, en cuanto disciplina filosófica, se propone como objeto de estudio el hombre en sus dimensiones esenciales. Es decir, mira al hombre no desde sus aspectos accidentales o cambiantes, sino desde la unidad que proporciona el saber último sobre la realidad. «Esta "antropología filosófica" se propone la cuestión de "qué es el hombre" en su sentido más profundo y radical, que ha sido común a los filósofos de todos los tiempos»[20].

Es precisamente la consideración filosófica (y en última instancia metafísica) lo que lleva a que se estudie al hombre en su *globalidad*, y no aspectos parciales del mismo. *La parcialidad del objeto de estudio es propia de las ciencias particulares,* que con diversos métodos se proponen analizar algunas dimensiones específicas de su objeto. Así, por ejemplo, la paleoantropología estudia el origen de la especie humana partiendo del análisis de los restos fósiles humanos que se conservan: las conclusiones a las que se llegan pueden constituir una ayuda para la Antropología filosófica, pero los datos aportados por esta ciencia son sectoriales. De la misma manera, para la Antropología sociocultural resultará interesante conocer mejor los hábitos alimenticios de los nativos de las Islas Fiji, pero ese estudio carece, en principio, de relevancia para la Filosofía del hombre. Desde otro punto de vista, para el médico puede ser de enorme interés conocer la patología de los enfermos de hígado, pero puede dejar indiferente al filósofo que se pregunta por la radicalidad (esencialidad) del ser humano. Por último, para el sociólogo puede ser interesante saber estadísticamente qué piensan los ciudadanos

19. Ibáñez Langlois, J.M., op. cit., p. 14.
20. *Ibid.,* p. 12.

del siglo XXI sobre el papel de la ONU en el concierto internacional; pero esos datos estadísticos no deberían alterar a quien se cuestiona el modo de ser y obrar del hombre en cuanto hombre.

Con esto queremos hacer ver que ninguna ciencia particular sobre el hombre (ya se llame paleoantropología, sociología, medicina, etc.) puede llegar al núcleo último de la realidad esencial del mismo. Corresponde a la Antropología filosófica realizar la síntesis de esas disciplinas particulares desde una perspectiva metafísica. En definitiva, podemos afirmar que «el objeto de la antropología filosófica es el estudio filosófico del hombre, es decir, el estudio de su esencia, para encontrar una respuesta a la pregunta: "quién es el hombre", tomado en la unidad y en la globalidad de su existir y de su naturaleza»[21]. *La Antropología filosófica es la disciplina que tiene por objeto al hombre, estudiado por sus últimas causas, y principios más radicales: estudia al hombre y sus operaciones esenciales en su globalidad.*

No pretendo ocultar, con esta sencilla definición, las dificultades implícitas que acerca del objeto de estudio de la Antropología filosófica se han planteado desde diversas instancias[22]. En primer lugar, el *existencialismo* de Sartre niega que exista una esencia del hombre. Una concepción del hombre —típicamente moderna— coloca lo más específicamente humano en el hecho de que el hombre posee una «plasticidad» tal que puede comportarse «como un dios o como una bestia». Gracias a su libertad, el hombre es dueño de su propia existencia y puede «hacerse a sí mismo». No posee, por tanto, una naturaleza fija y estable: el sujeto humano, mediante su obrar libre va configurando su propia esencia. Posteriormente tendremos ocasión de analizar con detalle esta postura mostrando su verdad y sus limitaciones. Pero, por ahora, al menos debemos admitir un principio en el hombre que le hace ser de tal modo que pueda «hacerse todas las cosas». Por otro lado, una sencilla mirada a la experiencia nos hace descubrir de modo espontáneo un modo de ser (esto es la esencia o naturaleza de algo) que nos distingue de otros seres esencialmente diversos. Aunque el hombre pueda vivir «como si fuera» un vegetal o un animal, le queda abierta la posibilidad de comportarse de un modo plenamente humano (con racionalidad y libertad).

Otra dificultad proviene de algunos filósofos contemporáneos (Jaspers, Max Scheler, Cassirer), que reparan en el hecho de que el objeto de estudio es a la vez el sujeto de esta ciencia. La cuestión central es: «¿Puede un sujeto ser, a la vez, sujeto y objeto de una ciencia? Por otra parte, si del hombre hacemos un objeto científico ¿no lo deformamos en su misma realidad de sujeto? Pero si no hacemos de él un objeto ¿cómo podemos conocerle? De suyo, la persona parece inobjetivable, en una cierta medida, porque a diferencia de cualquier otro ente de la naturaleza su ser parece no estar fijado ni ser fijable (...) sino que consiste prima-

21. Basti, G., *Filosofia dell'uomo,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, p. 9.

22. Cuando se afirma que el hombre no admite definición, implícitamente se cuestiona la existencia de una naturaleza humana que pueda expresarse mediante una definición. Sobre el problema de la definición del hombre, cfr. Blanco, G., *Curso de Antropología filosófica*, op. cit., pp. 335-396.

riamente en un realizarse dinámico del ente que somos como sujetos»[23]. Si estas preguntas no reciben una respuesta adecuada habremos de considerar la imposibilidad de poseer un conocimiento intelectual «objetivo» del hombre.

Max Scheler es el filósofo que con mayor claridad se planteó esta dificultad. Según él, la persona humana es «inobjetivable» desde el conocimiento intelectual. A diferencia de lo que sucede con el resto de los seres naturales, el hombre no es un «objeto» sino un «sujeto». Considerarlo como un «objeto» lleva consigo la pérdida de su especificidad. El hombre no es una «cosa» en el mundo (un qué) sino una «persona» (un quién): la consideración «objetualista» deforma lo que la persona realmente es, puesto que nos proporciona únicamente una visión abstracta del sujeto humano. Y la persona es algo único, irrepetible. Scheler piensa que objetivar personas es perderlas como personas, y por esta razón sostiene que el único camino apropiado para tener «experiencia» de la persona es el conocimiento no-objetivo, o «empático». Un ejemplo nos puede ayudar a comprender la posición de Max Scheler. Hay una serie de conocimientos que el hombre posee de modo adecuado únicamente por experiencia propia y no porque otros se lo hayan contado. Por ejemplo, yo «no sé» realmente qué es el frío hasta que lo he experimentado. En efecto, puedo llegar a comprender una explicación física de lo que el frío es, así como los efectos que produce en el organismo; pero ninguna explicación racional (objetiva) puede sustituir la experiencia personal de «sentir el frío» (o miedo o alegría). Pues de manera similar, a la persona humana sólo puedo acceder a través de una experiencia subjetiva de «empatía» o connaturalidad con su existir concreto.

Esta breve descripción (sin duda insuficiente por el momento) nos habla de la peculiaridad de la persona humana, pero no invalida la capacidad de conocer «objetivamente» al hombre. De hecho, la objetivación es posible en el autoconocimiento o cuando examinamos los motivos de nuestra conducta. Conocer «objetivamente» no significa «hacer un objeto del hombre»; quiere decir que, como sucede con cualquier otra realidad, al hombre puedo «ponerlo frente a mí» (*obiectum*) y, a través de su obrar llegar a descubrir algunos aspectos esenciales que me sirvan para responder de manera cada vez más plena a la pregunta radical ¿qué es el hombre? Es cierto que no podemos tener un conocimiento pleno del sujeto personal, pero «el problema no está, por tanto, en la objetividad, sino en el carácter parcial de ella. El objeto no se nos da nunca de modo pleno, ni intensiva ni extensivamente. Captamos *aspectos*»[24]. Así pues, afirmar que nuestro conocer es «objetivo» quiere decir que todo conocimiento es sobre algo «y a su vez, ningún conocimiento es definitivamente claro y distinto. No hay nada de lo que podamos decir: lo conozco *perfectamente*»[25].

23. VALVERDE, C., *Antropología filosófica,* Edicep, Valencia 1995, p. 28.
24. ALVIRA, R., *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano,* Rialp, Madrid 1998, p. 49.
25. *Ibid.,* p. 52.

La tercera dificultad se refiere más directamente a la epistemología general, es decir, al modo de conocer humano, y se puede formular en los siguientes términos. El hombre conoce a través de ideas y representaciones sensibles que me informan de la realidad. Pero ¿cómo puedo estar seguro de que existe una realidad «objetiva» que responda a las representaciones que yo he forjado en mi conciencia? Esta tesis *representacionista* cuestiona el carácter intencional de mi conocimiento; en otras palabras, es el problema de cómo relacionar la inmanencia del pensamiento con la trascendencia y objetividad del mismo. No es posible ahora abordar en profundidad esta postura. Por ahora nos limitaremos a decir que según una gnoseología «realista» (donde la prioridad se sitúa en la realidad misma y no en el sujeto que la conoce) conociendo mis ideas y conceptos «ya» conozco la realidad misma, si bien de modo fragmentario y aspectual, es decir, siempre perfectible. Los conceptos, más que lo conocido, es el medio a través del cual conozco la realidad.

Aplicada la postura representacionista al conocimiento del hombre, se llegará a afirmar que el objeto de la filosofía del hombre es «lo que el hombre piensa de sí mismo», «la representación que el hombre tiene de sí mismo» o «la autocomprensión o autoconciencia del hombre» [26]. Estas afirmaciones son válidas siempre y cuando no nos hagan olvidar que ese conocimiento es del hombre mismo, el sujeto personal de carne y hueso. De otro modo, la filosofía del hombre podría acabar disuelta en algo así como la exposición de las distintas visiones del hombre que ha tenido de sí mismo a lo largo del acontecer histórico. Estas visiones del hombre se han dado realmente y no podemos prescindir de ellas a la hora de elaborar una Filosofía del hombre [27]; pero es preciso trascender esas perspectivas históricas para alcanzar lo esencial y radical de la persona humana: lo que el hombre es en sí mismo, realmente.

Todavía podríamos añadir una última objeción: la que proviene del *culturalismo,* según la cual la naturaleza humana no existe como tal, porque siempre se encuentra concretada en una determinada cultura. Cada cultura es autónoma con respecto a las demás, y posee unos parámetros propios (de tipo estético, social, moral, etc.) que no son accesibles a otras culturas. Si se apela a una instancia superior (la naturaleza humana) en realidad se está erigiendo una realidad cultural como modelo universal, sin tener en cuenta que cada cultura es en sí misma valiosa, independientemente de los valores de otras culturas. Como se puede observar el culturalismo es en el fondo un *relativismo cultural;* el único modo de superar el relativismo es mediante la reflexión filosófica, la cual tiene por objeto la verdad en sí misma, más allá de las condiciones históricas o culturales. Es cierto que la filosofía nace y se desarrolla en una cultura determinada, pero la trasciende (es «metacultural») porque conoce lo real, lo bueno y lo verdadero en sí mismo.

26. Éste es el planteamiento que se encuentra por ejemplo en el libro de Groethuysen, B., *Antropología filosófica,* Losada, Buenos Aires 1975.

27. Una buena exposición de las diversas concepciones del hombre, puede encontrarse en Mondin, B., *Storia dell'Antropologia Filosofica* (2 vols.) ESD, Bologna 2002 y Trigg, R., *Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2001.

El descubrimiento de la verdad esencial, ya lo hemos dicho, no puede ser total, porque siempre se podrá conocer más y mejor el «misterio» o «enigma» del hombre. Además, el conocimiento sobre el hombre no es repentino. Para acceder a lo esencial del hombre es preciso partir de su obrar, que es lo más manifiesto para nosotros. Este proceso de acceso a la realidad esencial del hombre es lo que constituye el método o modo de proceder de la Antropología filosófica. Pero antes de pasar a tratar del método es preciso poseer una primera noción acerca del tipo de realidad que nos proponemos estudiar (objeto de estudio) para poseer los instrumentos metodológicos adecuados que permitan un conocimiento global, y no fragmentario, de la persona humana.

4. La precomprensión del hombre como espíritu encarnado

Uno de los problemas principales de toda ciencia lo constituye siempre el punto de partida: «¿por dónde empezar?». Cualquier pregunta siempre se encamina a saber algo nuevo; pero toda pregunta se realiza desde un cierto saber ya. En otras palabras, en el caso del hombre, «para poder formularse este interrogante, el que pregunta *antes debe tener una idea de sí mismo*»[28] aunque sea una idea vaga, confusa e indeterminada. En palabras de Coreth es preciso poseer primero una «precomprensión» orientadora[29]. En el fondo, como agudamente hace notar Alvira, esta «precomprensión» es de clara inspiración socrática al subrayar el carácter paradójico del «sólo sé que no sé nada»: «En la medida en que buscamos conocer lo que somos, ya lo sabemos: ¿qué estamos buscando, si no? (...) Nadie en sus cabales cree que es un elefante, un chip, un número racional o una galaxia. Si podemos distinguirnos, es que nos conocemos. Y, sin embargo, no. Ante un interrogatorio mínimamente agudo, no sabemos dar cuenta con precisión de *lo que* somos y de *quiénes* somos. Esa *distancia* entre el saber y el no saber obliga a caminar, a cubrir ese tramo, y eso es el *método*. Para ponerse a andar, a reducir la paradoja de que, sin duda, sabes, pero caes en la cuenta de que no sabes, hace falta primero de todo *tropezar*, quitarte la seguridad primera, y así *caer* en la cuenta de que no sabes»[30].

Afortunadamente nuestro conocimiento del hombre no ha de partir de cero. En efecto, el conocimiento espontáneo (el sentido común) nos proporciona valiosas informaciones acerca del ser humano. Es todavía un conocimiento vago y no sistemático, pero puede constituir el punto de partida de nuestra investigación. Nuestro conocimiento espontáneo se nos hace presente con facilidad en la experiencia cotidiana, pero está mediado también por una tradición cultural y una historia.

28. Vélez Correa, J., op. cit., p. 18.
29. Cfr. Coreth, E., *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 34.
30. Alvira, R., op. cit., p. 47.

El conocimiento espontáneo nos revela la distinción esencial con otros seres de la naturaleza. Y no sólo se capta la distinción, sino también una cierta «superioridad» con respecto al mundo animal y vegetal, por no hablar del mundo inanimado. ¿En qué radica esa superioridad? No lo sabemos con precisión pero nos percibimos a nosotros y a quienes conviven con nosotros como realidades mucho más valiosas que las cosas, plantas y animales. Además, percibimos espontáneamente el miedo a la muerte, el deseo de justicia, el amor a la verdad y a las personas, el ansia de felicidad, etc. Todas esas experiencias subjetivas nos sirven para postular, al menos teóricamente, una dimensión que trasciende lo instintivo y material: es decir, nos hablan de la dimensión espiritual del hombre. Es posible que, como consecuencia de nuestra posterior reflexión antropológica, lleguemos a la conclusión de que el ámbito de la espiritualidad responde a una ilusión humana, una creencia infundada. Tendremos entonces que replantearnos la existencia de esa dimensión espiritual en el hombre. Pero no parece legítimo negar de entrada el valor de esa creencia como verdadera. De hecho, a lo largo de la historia de la cultura y de las civilizaciones es fácil comprobar la constante creencia de que en el hombre están presentes estas dos dimensiones constitutivas.

En efecto, en la historia de la conciencia filosófica ha habido un consenso casi generalizado en destacar dos principios en el hombre: cuerpo y alma, o materia y espíritu. De esta manera, Platón concebía al hombre como un alma encerrada en un cuerpo, mientras que Aristóteles definía al hombre como un «animal racional». En la actualidad se prefiere hablar del hombre como de «un espíritu encarnado», «un cuerpo espiritualizado», «un espíritu en el mundo» o «un espíritu en el tiempo», etc. Todas estas descripciones tienen en común el destacar el aspecto corpóreo y espiritual a la vez, como rasgo distintivo del hombre con respecto al resto de los vivientes.

Se puede objetar que quizás hemos ido demasiado lejos a la hora de aceptar de manera acrítica la creencia en un alma espiritual e inmortal. Pero lo que interesa destacar ahora es que el punto de partida, la «precomprensión orientadora» que el hombre tiene de sí mismo, ya nos dice algo acerca del método que nos permite acceder a nuestro objeto de estudio. El método de la Antropología filosófica, si quiere alcanzar lo más radical del hombre, debería ser capaz de dar cuenta de la dimensión corporal y espiritual del hombre. Una metodología que *a priori* concibiera al hombre como «puro espíritu» o «sólo materia» se manifestaría insuficiente para dar cuenta de la realidad del hombre: se trataría de metodologías reductivas.

Un posible reductivismo es el *materialismo*[31]. Para el *materialismo* el hombre sólo se compone de un principio, la materia, de tal manera que no existe una

31. «La interpretación materialista del hombre consiste en la negación del espíritu como trascendencia y en su reducción a los fenómenos físico-químicos. El materialismo se basa en la convicción de que la materia es la matriz de toda realidad. El hombre es la expresión más elevada de la materia evolutiva y, aunque manifiesta un nivel de existencia que es profundamente distinto del nivel del animal, es comprensible y reducible a categorías meramente materiales; los fenómenos psíquicos no serían otra cosa que estadios más evolucionados de la materia». LUCAS LUCAS, R., op. cit., p. 357.

diferencia esencial entre el hombre y los demás seres vivos. Toda la realidad es materia, que existe desde siempre y por lo tanto no ha sido creada por nadie. La materia evoluciona según unos procesos inmanentes y en sus estados más avanzados se presenta como conciencia. En realidad, lo que denominamos alma o espíritu no son más que «epifenómenos» (manifestaciones) de la materia. Además, si el hombre es nada más que materia, entonces es susceptible de ser completamente comprendido desde las ciencias experimentales, que se caracterizan por el uso exclusivo del método empírico-positivo.

Otro posible reductivismo es la postura contraria, que presentará al hombre esencialmente identificado con el espíritu. La pregunta «¿qué es el hombre?» se reduce a «¿cuál es la esencia del alma?». Esto es lo característico del *espiritualismo*, de marcado sabor platónico. La gran dificultad para los espiritualistas es explicar el hecho de experiencia de que el hombre «está» en un cuerpo y, por eso, en realidad su problema se reconduce al de las relaciones entre el alma y el cuerpo, aspecto que trataremos al hablar de la unión sustancial en el hombre.

En definitiva, se trata de subrayar ahora que la presencia en el hombre de dos elementos hetereogéneos (alma y cuerpo, o espíritu y materia) reclaman que el método de la Antropología filosófica sea capaz de acceder tanto a las dimensiones materiales como espirituales de la persona humana. En caso contrario obtendríamos sólo una visión incompleta y deforme de lo que es la persona humana.

5. El método de la Antropología filosófica

En las ciencias se entiende por *método el camino o proceso para alcanzar el conocimiento de algo*. El conocimiento de la compleja realidad humana (cuerpo y espíritu) debe atenerse en primer lugar a la diversidad de planos epistemológicos. Por otro lado, ya lo apuntamos anteriormente, el descubrimiento de la persona humana no es instantáneo o evidente; se debe proceder por pasos sucesivos, comenzando por los aspectos más conocidos y accesibles a nuestra experiencia y culminar con los principios más radicales de su modo de ser.

5.1. *Los planos metodológicos*

En ocasiones se ha reparado en la presencia a lo largo de la historia de dos enfoques fundamentales a la hora de abordar el estudio de la persona humana. Estos dos enfoques se han propuesto como esquema metodológico para la Filosofía del hombre:

a) El planteamiento clásico (Aristóteles entre otros), que considera al hombre como un ser en el mundo de la naturaleza. Es lo que vendría a constituir la «vía cosmológica» para el conocimiento del hombre. Los tratados de «psicología racional» se basan en esta perspectiva puesto que analizan en primer lugar al hombre en sus dimensiones vitales comparándolo con los otros seres vivos. El

hombre es definido entonces como «animal racional» siguiendo el modelo hilemórfico propuesto por Aristóteles.

b) El planteamiento moderno, que tiende a fijarse en el hombre como «espíritu encarnado», es decir, considera al hombre como sujeto personal, irreductible a las categorías del mundo natural. La crisis de la cosmología medieval sirvió para destacar con más claridad el carácter singular de la persona humana que no puede ser explicada a partir de las categorías físicas. Este nuevo camino, o «vía de la conciencia», se basa en una concepción del hombre construida a partir de la experiencia de la libertad, de la dignidad y de la intimidad personal.

Estos dos enfoques, al menos en sus líneas generales, no se contraponen necesariamente. La «vía cosmológica» y la «vía de la conciencia» no son irreconciliables. Pensamos que la realidad humana es tan rica y compleja que no puede abarcarse con una sola mirada. Es necesario aproximarse a ella desde diversas perspectivas o planos metodológicos.

Desde luego, la definición aristotélica del hombre debe ser interpretada correctamente: en el pensamiento aristotélico la esencia de las cosas viene expresada en la definición mediante la enunciación del género y la diferencia específica. Pues bien, para el Estagirita el hombre es un «animal racional»[32]. Esta definición es eminentemente lógica y sirve para mostrar lo que el hombre (especie) tiene en común con otros seres vivos (género) y aquello por lo que se destaca del resto de los vivientes (diferencia específica): es decir, su racionalidad[33]. Evidentemente esta definición no significa que el hombre sea una animalidad a la que se superpone la racionalidad. La división lógica entre género y diferencia específica no significa división en la realidad; por eso, aunque la definición lógica distinga las nociones de animalidad y racionalidad, no hay que olvidar que la realidad humana es una y que la «animalidad» y la «racionalidad» (o más precisamente, la «espiritualidad») impregnan totalmente el modo de ser humano. Dicho con otras palabras, la corporeidad y la espiritualidad se encuentran intrínsecamente presentes, de modo unitario, en toda actividad humana porque forman parte de su modo de ser. Esta *concepción unitaria del hombre* fue formulada por la Escolástica acudiendo a las nociones de materia y forma: «el alma es la forma sustancial del cuerpo». La aplicación del esquema hilemórfico parece obedecer a un esquema «ascendente» donde la racionalidad humana «sobresale» por encima de los grados inferiores de vida.

32. ARISTÓTELES, *Sobre el alma,* III, 11, 434a 7. Esta definición fue retomada por Santo Tomás; TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica,* I, q. 29, a. 4, ad 2; y *Suma contra Gentiles*, III, a. 39.

33. Heidegger rechazaba la definición aristotélica del hombre como *animal racional* por encontrarse demasiado cercana a la mera animalidad y no dar cuenta de la unicidad y peculiaridad de lo humano. HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid 2002, pp. 24-29. Sin embargo «estar insertado en esta escala no implica rebajamiento alguno del hombre. Al contrario: dado que ser *animal rationale* es la nobleza divina del universo, esta caracterización hace entrar al hombre en parentesco con el ser supremo. Por tanto, es enteramente ilegítimo pensar que la definición clásica contiene esta noción moderna de "animalidad"». JONAS, H., *El principio vida*, Trotta, Madrid 2000, p. 295, nt. 14.

Sin embargo, la definición aristotélica no parece arrojar muchas luces acerca del obrar humano: la cultura, la técnica, el lenguaje, el arte, la religión, etc. Y sobre todo, parece dejar de lado fenómenos tan profundamente humanos como las emociones, la libertad, el amor, etc. Éstas, en efecto, son realidades específicamente humanas que no parecen verse reflejadas en la escueta definición aristotélica. La realidad humana puede verse entonces desde una «vía descendente», es decir, desde la vida del espíritu. De esta manera, el hombre es «cuerpo espiritualizado» y a la vez «un espíritu encarnado» o un «espíritu en el mundo»[34]. Una visión equilibrada que integra las otras dos vías se la debemos a Tomás de Aquino, para quien el hombre se encuentra en el horizonte entre la realidad espiritual y la material, entre la eternidad y el tiempo[35]. En definitiva, para acceder a la realidad humana hemos de distinguir diversos planos de estudio:

a) *Plano de la exterioridad*. Se trata de considerar de *modo experimental* al ser humano, como un «objeto» más dentro del mundo material. En efecto, el hombre gracias a su dimensión material y corpórea es susceptible de ser analizado por las ciencias empíricas (por ejemplo, la psicología experimental, la etnografía, la paleontología, la sociología, la genética, etc.). Estas ciencias se caracterizan por la experimentación y observación sistemática de los fenómenos físicos. Este método científico es necesario para descubrir aspectos de la esencia humana, pero resulta insuficiente porque el hombre no es sólo un objeto físico susceptible de observación experimental, sino que es fundamentalmente un sujeto, una persona (un «quien»), con una dimensión espiritual, que escapa a la observación empírica. Con esto, no queremos decir que estas ciencias experimentales no proporcionan conocimientos útiles para la Antropología filosófica: lo que queremos afirmar es que este plano empírico-positivo debe ser integrado con otros planos epistemológicos, y sobre todo, «leer» esos datos empíricos desde una perspectiva metafísica.

b) *Plano de la interioridad*. La experiencia humana no sólo se puede hacer «desde fuera», es decir, considerando al hombre como un objeto físico susceptible de un estudio empírico o estadístico. Para «desentrañar» la realidad humana hay que acceder al hombre «desde dentro», es decir, describiendo los estados de conciencia del sujeto humano. En este análisis consiste el método fenomenológico propuesto por Husserl y otros autores contemporáneos como Max Scheler[36]. Según la *metodología fenomenológica,* se ha de analizar el obrar humano desde la propia existencia, mediante la *descripción de los fenómenos vitales a partir de cómo se presentan a mi subjetividad*.

34. La exposición sobre la «vía ascendente» y la «vía descendente» se puede encontrar en DE FINANCE, J., «Animal raisonnable, esprit incarné», en *De Homine. Acta VII Congressus Thomistici Internationalis,* vol. 1, Officium Libri Cattolici, Roma 1970, pp. 53-72.

35. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles,* II, c. 68 y II, c. 81.

36. Una investigación antropológica desde la vía de la subjetividad o de la interioridad se encuentra en CROSBY, J.F., *La Interioridad de la Persona humana. Hacia una antropología personalista,* Encuentro, Madrid 2007, pp. 112-159.

c) *Plano metafísico*. La aproximación a la realidad humana no se puede reducir a la perspectiva de la ciencia experimental: la aplicación unilateral del método científico-experimental es la postura propia del *cientificismo*[37], cuya consecuencia inmediata es una concepción materialista del hombre. La superación del cientificismo proviene de la adopción de otros planos metodológicos y una lectura metafísica de los datos empíricos. Desde este punto de vista la Antropología filosófica: «se constituye como una síntesis de conocimientos aportados por las ciencias biológicas, las ciencias humanas y ciencias sociales, en el plano filosófico, lo que en último término significa una comprensión metafísica de los conocimientos aportados por las ciencias positivas al conocimiento del ser humano»[38].

Concretamente el descubrimiento del conocimiento *analógico* abre las puertas a la metafísica. Es decir, se trata de tomar conciencia de que las ciencias empíricas proporcionan una base de conocimientos común a todos los seres vivos, entre los cuales se encuentra el hombre, pero que no agotan lo radical de la persona humana. Mediante un proceso de identificar semejanzas y destacar las desemejanzas con el resto de los seres, la esencia humana se desvela parcialmente. Reconociendo la analogía podemos recorrer también el camino inverso, es decir, conocer la realidad exterior partiendo de nuestra propia interioridad[39].

Por otro lado, la vía fenomenológica nos abre la puerta al sujeto humano, pero es preciso dar el salto al fundamento ontológico del mismo. «No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya»[40]. Para llegar al fondo de esa realidad vital es preciso dar un paso más: no vale la

37. «Esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico como el saber ético y estético». JUAN PABLO II, *Fides et ratio,* op. cit., n. 88.

38. CHOZA, J., *Antropología Filosófica,* Rialp, Madrid 1988, p. 16. Para explicar la necesidad de la perspectiva metafísica se suele acudir al célebre cuento tradicional de los ciegos y el elefante: varios ciegos sentados a la orilla de un camino se toparon con un elefante, y deseosos de saber cómo era se levantaron para palparlo. Uno de los ciegos le tocó en el costado y dijo que el elefante era como una muralla; otro se le abrazó a una pata y afirmó que se parecía a un árbol; otro le cogió la trompa y aseguró que el elefante era en todo semejante a una serpiente; el último de agarró la cola y dedujo que el elefante era idéntico a una cuerda. Cada una de estas afirmaciones tienen parte de verdad, pero es preciso integrar esas perspectivas para tener una idea verdadera de la realidad percibida. Cfr. ARANGUREN, J., *Antropología filosófica: una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano,* McGraw-Hill, Madrid 2003, p. 17.

39. «Sólo a partir de la vida consciente –es decir, de nuestra situación– podemos hablar adecuadamente de vida no humana (no consciente). Carecemos de acceso directo a esa vida. Sólo podemos considerarla consciente sustrayéndole la conciencia». SPAEMANN, R., «Realidad como antropomorfismo», en *Ética, política y cristianismo,* Palabra, Madrid 2007, p. 198. De la misma manera, «si queremos atribuir realidad a algo existente inanimado, entonces sólo podemos hacerlo en la medida que determinamos el ser de ese algo como similar a la vida, de la que eliminamos ciertos fenómenos característicos de lo vital, como el metabolismo». *Ibidem*.

40. JUAN PABLO II, *Fides et ratio,* op. cit., n. 83. Una referencia explícita al método fenomenológico se encuentra en el n. 59.

mera descripción de los estados subjetivos de conciencia (sentimientos, sensaciones, valoraciones éticas, etc.), puesto que esa descripción no basta para responder a la pregunta más radical acerca de la esencia del hombre. Es preciso trascender el plano fenomenológico descriptivo y existencial para acceder al plano metafísico.

Así pues, la metodología propia de la Filosofía del hombre requiere trascender el plano de la experiencia (ya sea objetiva o subjetiva) hasta alcanzar un conocimiento último de la compleja realidad humana. Por eso, la Antropología filosófica no se contrapone a la perspectiva metafísica: más bien se complementan mutuamente. «En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica»[41].

5.2. *Los pasos metodológicos*

Desde una perspectiva científica, podemos decir que, como sucede con todo conocimiento, también en la Antropología filosófica debemos partir de la experiencia para remontarnos después a las causas y principios esenciales de la realidad. Sin embargo, la noción de «experiencia» es susceptible de recibir, en el caso de la Antropología filosófica, un doble tratamiento: desde la exterioridad y desde la interioridad en correspondencia con los planos metodológicos antes mencionados.

Parece que lo más razonable es comenzar nuestra andadura desde lo más conocido para nosotros para después referir lo nuevo a lo ya conocido. Pero ¿qué es lo más conocido para nosotros? En primera instancia puede parecer que lo más próximo a nosotros somos nosotros mismos: valdría tan sólo con «mirarnos» a nosotros mismos para sacar a la luz aquello que ya somos[42]. Sin embargo, tenemos la experiencia de que esa introspección no resulta sencilla pues no nos acabamos de conocer realmente si no tomamos una distancia «objetiva» sobre nosotros. Sólo podemos volvernos sobre nuestra interioridad después de haber «salido» de ella mediante el conocimiento de la realidad que nos rodea. «Cada uno de nuestros aspectos sólo se puede analizar después de objetivarlo, comparándolo con otras realidades conocidas más simples»[43].

En efecto, el modo ordinario de conocer que tiene el hombre es proceder de lo más conocido hasta lo menos conocido, es decir, mediante una cierta compara-

41. *Ibid.,* n. 83.

42. En cierto sentido el punto de referencia para nuestro conocimiento de todo lo demás somos nosotros mismos. Por ejemplo, nos hacemos una idea de lo que sienten los animales de modo indirecto, partiendo de cómo es nuestro conocimiento sensible separándolo de lo que es propiamente el conocimiento intelectual del hombre.

43. LORDA, J.L., *Para una idea cristiana del hombre,* Rialp, Madrid 1999, p. 18.

ción se aprecian las semejanzas y desemejanzas lo que permite una primera categorización de la realidad. También el hombre como objeto de estudio admite este tipo de conocimiento analógico. La realidad humana presenta rasgos comunes con el mundo material, y más todavía con el resto de seres vivos, y de entre éstos se asemeja más a aquellos animales superiores dotados de conocimiento sensible[44]. Es bueno conocer aquellos aspectos de la realidad comunes a los dos reinos (animal y humano), pero sin obviar las grandes diferencias que hay entre los dos, ya sea a nivel meramente orgánico (el cuerpo de una rata o un mono es bastante diferente al de una persona humana), ya sea a nivel espiritual (del que no se encuentran signos en el mundo animal).

Así pues, el punto de partida de nuestra investigación es la experiencia. En realidad, «experiencia exterior» y «experiencia interior» son indisociables en el ser humano. «La experiencia que el hombre puede tener de alguna realidad exterior a sí mismo está siempre asociada a la experiencia del propio yo, de forma que nunca experimenta nada exterior sin al mismo tiempo tener la experiencia de sí mismo»[45].

Hay que tener en cuenta que la esencia o naturaleza no se descubre de modo inmediato, sino a través del obrar. De acuerdo con el adagio escolástico de que «el obrar sigue al ser» podemos descubrir la naturaleza a través de sus operaciones. Por ejemplo, es fácil deducir la presencia de hombres a partir de determinados restos arqueológicos: no se sabe de ningún otro ser que se construya casas para vivir. De los efectos producidos por la actividad humana se alcanza un aspecto específico de su naturaleza. Por lo tanto, el modo correcto de proceder de la Antropología filosófica sería partir de la *descripción de los fenómenos y del obrar humanos* (ya sea desde la exterioridad objetiva o ya sea desde la interioridad subjetiva), para pasar después a un *análisis inductivo* que desvele lo esencial del mismo. Por último, mediante un *proceso deductivo* (vuelta al sujeto particular) se enriquece progresivamenente el conocimiento de la esencia y del obrar del hombre. Por esta razón, puede decirse que el método de la Antropología filosófica es a la vez *descriptivo-experimental*, *inductivo* y *deductivo*, según el siguiente proceso: «El primer paso, la descripción, suele denominarse análisis fenomenológico, en su sentido amplio de descripción de fenómenos. El segundo paso suele denominarse análisis ontológico, y es un momento inductivo. Hay todavía un tercer momento, que se acostumbra a llamar deductivo, y que consiste en deducir de la esencia del fenómeno otras propiedades que han de pertenecerle y que no han sido tomadas de la experiencia»[46].

44. Que el hombre se asemeja en parte a los animales se puede captar, por ejemplo, en el hecho de la experimentación de fármacos aplicados a animales con la finalidad de aplicarlos también al hombre. Si el salto entre el mundo animal y el mundo humano fuera radical no se debería realizar esa experimentación previa con animales.

45. WOJTYLA, K., *Persona y acción,* BAC, Madrid 1982, p. 3.

46. VICENTE ARREGUI, J., CHOZA, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad,* Rialp, Madrid 1991, p. 49.

Es importante respetar este orden en el modo de conocer. Los tratados clásicos de psicología racional han sido en ocasiones considerados como *deductivistas*, en la medida en que tomando como punto de partida los principios metafísicos (el alma y sus facultades) se deducen sus actos y operaciones. Ciertamente una antropología deductivista correría el peligro de convertirse en una antropología «abstracta» donde el hombre particular no sería capaz de reconocerse a sí mismo. El *deductivismo* antropológico lleva a considerar la esencia metafísica del hombre como desconectada del sujeto humano real, que es particular, irrepetible e histórico.

6. Antropología filosófica, Antropología teológica y humanismo cristiano

Anteriormente hemos distinguido claramente los diversos tipos de disciplinas antropológicas: Antropología positiva, Antropología cultural y Antropología filosófica. La distinción es eminentemente metodológica. Pero también desde la Teología se estudia al hombre, concretamente desde la *Antropología teológica* que estudia al hombre caído y redimido por la gracia. Se trata, por tanto, de un estudio del hombre desde la perspectiva de la Revelación cristiana, con una metodología teológica. El método teológico parte de la Revelación divina (la Sagrada Escritura tal como la interpretaron los Padres de la Iglesia y el Magisterio) profundizando racionalmente en ella. La Antropología filosófica, por el contrario, es una disciplina de metodología filosófica que estudia al hombre desde la razón natural, que parte de la experiencia y no del dato revelado[47].

La distinción entre estas dos disciplinas no nos puede llevar a pensar en una contraposición. Antes bien, la Antropología teológica necesita de una comprensión «natural» de lo que es el hombre para alcanzar una comprensión más acabada de la acción de la gracia sobrenatural en el hombre real, de carne y hueso, con sus potencias y facultades, según el clásico principio teológico «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone y perfecciona»[48]. De esta manera, la Antropología teológica no puede prescindir de la comprensión filosófica del hombre, a no ser que se incurra en el error de hacer una antropología irreal o angélica (concepto éste bastante contradictorio). En este sentido, Juan Pablo II afirma: «La Teología de nuestro tiempo necesita no sólo de la Filosofía, sino también de las ciencias, y sobre todo de las humanas, como base indispensable para responder a la pregunta *¿qué es el hombre?* (...). Si la Teología ha necesitado siempre el auxilio

47. No siempre resulta sencillo realizar una distinción tajante entre estos dos ámbitos, aunque metodológicamente se distingan. La creencia es también una categoría antropológica, y no puede ser relegada únicamente al ámbito religioso: «el hombre, ser que busca la verdad, es (...) también aquél que vive de creencias». Juan Pablo II, *Fides et ratio,* op. cit., n. 31. Además, si la Filosofía del hombre parte de la experiencia, la experiencia subjetiva de la fe y de la gracia constituyen también para la antropología un punto de partida para su reflexión filosófica.

48. Cfr., por ejemplo, Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* I, q. 1, a. 8, ad. 2.

de la Filosofía, hoy día esa Filosofía tendrá que ser Antropológica; es decir, tendrá que buscar en las estructuras esenciales del ser humano las dimensiones trascendentales que constituyen la capacidad radical del hombre para ser interpelado por el mensaje cristiano; para comprenderlo como salvífico, como respuesta de plenitud gratuita a las cuestiones fundamentales de la vida humana»[49].

Por otro lado, no toda antropología es válida para el discurso teológico. Una antropología cerrada a la trascendencia no es válida para una antropología sobrenatural. Del mismo modo, una antropología determinista (negadora de la libertad individual), relativista, fenomenista o antimetafísica no es apta para elaborar una adecuada reflexión teológica sobre la gracia o sobre la moral cristiana.

La Antropología filosófica que se va a desarrollar en las páginas de este libro se armoniza con una concepción cristiana del hombre, es decir, es una antropología abierta a la trascendencia y a la Revelación de Dios en la Historia. El núcleo de la *antropología cristiana* es que el hombre (todo hombre) es imagen y semejanza de Dios[50]. A partir de esta verdad fundamental la tradición cristiana llega a algunas consecuencias: la persona humana es la cima y centro de todos los bienes creados; es un ser social y relacional; está dotado de libertad y responsabilidad personal, lo que le hace ser dueño de su propio destino; creado en una unidad corporal y espiritual a la vez; participa de la luz de la inteligencia divina haciéndose así superior al universo material; el hombre es capaz de trascender la muerte por la inmortalidad de su alma espiritual; la persona humana está llamada a la unión con Dios, siendo así un ser esencialmente religioso, etc. Todas estas consecuencias, y otras más, estarán presentes y serán estudiadas con detenimiento, aunque, como es lógico, con la perspectiva y metodología filosófica.

Interesa subrayar que esas propiedades del ser humano que acabamos de enumerar son asequibles a la reflexión filosófica, además de contenerse implícitamente en la Revelación cristiana. No existe contraposición entre estos dos caminos que nos conducen al conocimiento de la verdad última sobre el hombre. En efecto, el estudio antropológico nos revela que el hombre es un ser abierto al infinito, un ser con ansias de eternidad, llamado a una plenitud (en el orden intelectual y volitivo) que no se ve consumado plenamente en este mundo. El carácter finito de la persona humana que reclama la infinitud que colme sus deseos de felicidad muestra que todo hombre posee al menos implícitamente el deseo de Dios[51]. Por eso, una Antropología filosófica abierta a la trascendencia entronca

49. JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos de Salamanca (noviembre de 1982).*

50. Una buena síntesis de esta concepción cristiana del hombre puede encontrarse en la Constitución pastoral *Gaudium et spes,* del Concilio Vaticano II. Cfr. nn. 12-32.

51. «Entre el hombre y Dios se establece una relación de dependencia que no solamente incide en su realidad profunda (el hombre ha sido creado y mantenido en la existencia por Dios), sino que aflora en la realidad vivencial humana en forma de *deseo:* queremos a Dios porque lo necesitamos, porque un resorte interno tensa nuestras apetencias hacia Él». ARANA, J., «Presupuestos filosóficos del cristianismo», en *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica,* Aedos-Unión Editorial, Madrid 1996, p. 67.

de modo natural con la Antropología teológica manteniendo siempre la autonomía de ambas disciplinas.

La concepción cristiana del hombre reconoce que Dios ha situado al hombre como cumbre y ser más perfecto de la creación material; de este modo se habla de un «humanismo cristiano» abierto a la trascendencia. En la actualidad el término humanismo ha llegado a ser un tanto equívoco y así se habla también de un humanismo relativista («el hombre medida de todas las cosas») y de un humanismo ateo (como el marxismo, el nihilismo de Nietzsche, o el existencialismo de Sartre) que desembocan muchas veces en doctrinas antihumanistas[52].

Por otro lado, la pregunta acerca del hombre adquiere para el cristiano un lugar central de su reflexión puesto que en la tradición cristiana la pregunta sobre el hombre está entrelazada con la pregunta sobre Dios. En efecto, desde la Revelación judeo-cristiana se afirma que el hombre es «imagen y semejanza de Dios». Por lo tanto, para el pensamiento cristiano acceder al misterio del hombre es acceder al misterio de Dios, a través de su imagen en el hombre: podemos conocer mejor a Dios a través de la comprensión de la persona humana ya que ésta es imagen divina. Por otra parte, al adentrarnos en el misterio de la persona divina estamos en condiciones de adelantar en la comprensión de la persona humana. No en vano Dios es su ejemplar y su creador[53].

52. Cfr. DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo,* Encuentro, Madrid 1997.

53. «El conocimiento de nosotros mismos ha de elevarnos al conocimiento de Dios». GILSON, E., *El espíritu de la Filosofía medieval*, Rialp, Madrid 2004, p. 230.

Segunda parte

EL HOMBRE EN EL MUNDO NATURAL

2
Las operaciones vitales básicas

1. La jerarquía del orden natural

«Sofía Amudsen volvía a casa después del instituto. La primera parte del camino la había hecho en compañía de Jorunn. Habían hablado de robots. Jorunn opinaba que el cerebro humano era como un sofisticado ordenador. Sofía no estaba muy segura de estar de acuerdo. Un ser humano tenía que ser algo más que una máquina. (...). Era uno de los primeros días de mayo. En algunos jardines se veían tupidas coronas de narcisos bajo los árboles frutales. Los abedules tenían ya una fina capa de encaje verde. ¡Era curioso ver cómo todo empezaba a crecer y brotar en esta época del año! ¿Cuál era la causa de que kilos y kilos de esa materia vegetal verde saliera a chorros de la tierra inanimada en cuanto las temperaturas subían y desaparecían los últimos restos de nieve? (...). En cuanto hubo cerrado la puerta de la verja, Sofía abrió el sobre. Lo único que encontró fue una notita, tan pequeña como el sobre que la contenía. En la notita ponía: *¿Quién eres?* (...). ¿No resultaba extraño el no saber quién era? (...). ¿Qué era un ser humano? (...). Cuando se encontró en el caminito de gravilla con la misteriosa carta en la mano, tuvo de repente una extraña sensación. Era como si fuese una muñeca que por arte de magia hubiera cobrado vida. ¿No era extraño estar en el mundo en ese momento, poder caminar como por un maravilloso cuento? Sherekan saltó ágilmente por la gravilla y se metió entre unos tupidos arbustos de grosellas. Un gato vivo (...). También él estaba en el jardín, pero seguramente no era consciente de ello de la misma manera que Sofía»[1].

Este párrafo, recogido de una conocida «novela filosófica» puede servirnos, en su sencillez, de marco adecuado para comenzar nuestra reflexión antropológica. Esta breve descripción nos convoca al gran espectáculo de la Natura-

1. Gaarder, J., *El mundo de Sofía,* 8.ª edición, Siruela, Madrid 1995, pp. 1-5.

leza: un mundo inanimado (cosas inertes como la muñeca o el sofisticado ordenador), un mundo vegetal (la materia vegetal que brota de la tierra), un mundo con automovimiento (el gato Sherekan), y el mundo humano, con una «conciencia» mayor que el anterior. Paradójicamente esa misma conciencia se muestra insuficiente para llegar al conocimiento de su propia esencia.

La realidad se muestra a la mirada humana como una articulación ordenada en niveles naturales de menor a mayor complejidad. En esos niveles se descubren diversas leyes que manifiestan unas tendencias naturales propias, observándose además una cooperatividad e interacción mutua entre los diferentes niveles naturales[2]. La pregunta sobre el ser del hombre comienza a responderse al tomar conciencia de la semejanza con otras estructurales naturales: el hombre parece, antes que nada, un ser más en el mundo. Se podría decir que, en primera instancia, Sofía capta que existe, al igual que existen los ordenadores, los abedules, las muñecas o el gato Sherekan, aunque inmediatamentre capta su distinción con respecto a ellos. Sofía no sabe muy bien qué es un ser humano pero advierte espontáneamente que un ser humano es «algo más» que un sofisticado ordenador. Sofía se considera a sí misma como una muñeca pero que «tiene vida». Se admira de que de una materia inerte surja ese «chorro» de vida vegetal. Comprende que su gato, al igual que ella, es un ser vivo, pero también que ella supera el autoconocimiento que puede poseer Sherekan. En otras palabras, *la pregunta por lo esencial del ser humano parece partir de la conciencia de que el hombre comparte una serie de propiedades con los seres vivos por las que se diferencia de los seres inertes*. Por lo tanto, la mejor manera de comenzar nuestra andadura puede ser la consideración del hombre como ser animado[3].

2. Ser vivo y materia inerte

Según nos revela la psicología experimental, uno de los primeros conocimientos que adquiere el niño a los pocos meses de vida es la distinción entre los seres vivos y los demás objetos[4]. ¿Qué diferencia al ser vivo del inanimado? El conocimiento espontáneo nos advierte de algunas diferencias entre estos dos mundos, aunque en ocasiones la frontera entre lo inerte y lo animado no es del todo clara. Para delimitar la frontera entre lo animado y lo inanimado se suele acudir a la des-

2. Un amplio desarrollo de estas ideas puede encontrarse en el libro de Karol, M., *Orden natural y persona humana. La singularidad y jerarquía del universo según Mariano Artigas,* EUNSA, Pamplona 2000.

3. Este acercamiento «cosmológico» como primera aproximación a la realidad humana se encuentra presente, por ejemplo, en Guardini. «En tanto que conformación, el hombre se encuentra como forma entre formas, como unidad de proceso entre otras unidades, como cosa entre cosas». Guardini, R., *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre,* Encuentro, Madrid 2000, p. 95.

4. Cfr. Mehler, J., Dupoux, E., *Nacer sabiendo. Introducción al desarrollo cognitivo del hombre,* Alianza, Madrid 1992, pp. 114-115.

cripción de una serie de características: unas son constitutivas (unidad, organicidad) y otras son operativas (automovimiento, capacidad de adaptación ambiente).

1) *Unidad*. La unidad, es decir, la cohesión interna entre las partes, es una propiedad que poseen todos los seres. Pero la unidad admite grados. «Aunque se admita la existencia de substancias en el mundo no viviente, es claro que la noción de substancia se realiza de modo primario en los vivientes, que tienen una unidad y una individualidad especialmente fuertes» [5]. Una piedra posee unidad, pero su unidad es pequeña: basta un golpe certero para que se convierta en dos o más piedras. En los seres vivos, esa unidad entre las partes es mayor. Podemos, en efecto, dividir al ser vivo: pero el resultado no suele ser la obtención de dos o más seres vivos, sino más bien su destrucción. La cohesión interna de las diversas partes del viviente es tan fuerte que si se pierde esa unidad el ser vivo desaparece como tal. Las piedras son «unas» en mucha menor medida que los animales, porque no se cuentan por su número, sino por su peso. En cambio, los seres vivos, las cabezas de ganado por ejemplo, se cuentan por su número, es decir, por individuos, porque el individuo es todo él. En otras palabras, los seres vivos no pueden dividirse o partirse sin que mueran. Incluso los organismos que se reproducen por bipartición originan dos individuos nuevos, diferentes al original.

2) *Organicidad*. La unidad de los seres vivos no significa uniformidad, porque las partes que componen el ser vivo no son homogéneas, a diferencia de lo que ocurre en los seres inertes. Espontáneamente se capta que los seres inertes poseen escasa diferenciación interna, de tal modo que cada parte que integra la substancia material posee características semejantes. Si partimos una roca los pedazos resultantes son por igual piedras sustancialmente iguales unas a otras. Pero los seres vivos son organismos, es decir, poseen una organización interna no homogénea: cada parte cumple una función en el todo. Los seres vivos «son sujetos claramente diferenciados de otros, que poseen partes organizadas de modo cooperativo en un *organismo* que tiene sus propias necesidades, metas y tendencias. El dinamismo propio de los vivientes incluye la actividad de diferentes partes que cooperan en la realización de las metas del viviente: esas partes realizan *funciones* que se integran de modo unitario, cooperando en el mantenimiento, desarrollo y reproducción del organismo» [6].

3) *Automovimiento*. El movimiento es un hecho que afecta a todo ser material; pero ese movimiento puede proceder de otro ser (un agente que mueve a la «cosa» movida) o bien puede proceder de un principio intrínseco (automovimiento). Podemos decir que vivir es, en primer lugar, moverse a uno mismo: *lo vivo es aquello que tiene dentro de sí mismo el principio de su movimiento, lo que se mueve «solo», es decir, sin necesidad de un agente externo que lo impulse*.

5. Artigas, M., *Filosofía de la Naturaleza,* 4.ª edición renovada, EUNSA, Pamplona 1998, p. 246. Cfr. Berti, E., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotle: 10 lezioni*, EDUSC, Roma 2006, p. 104.

6. Artigas, M., *Filosofía de la Naturaleza*, op. cit., p. 252.

4) *Inmanencia*. Esta palabra procede del latín *in-manere,* que significa «permanecer en», es decir, «quedar dentro», «quedar guardado». Aristóteles distingue dos tipos de operaciones:

a) *Las operaciones transeúntes* son aquéllas cuyo término y efectos permanecen fuera del sujeto que realiza la acción. La acción perfecciona a un objeto exterior y no al sujeto que la realiza, al menos de modo inmediato. Por ejemplo, el arquitecto que construye una casa perfecciona algo exterior a sí mismo, al igual que el zapatero que fabrica zapatos. El objeto de su acción permanece fuera del sujeto (la casa ya construida).

b) *Las operaciones inmanentes,* por el contrario, son las operaciones cuya causa y efectos permanecen en el sujeto. En este tipo de acción se perfecciona el sujeto y no la cosa exterior. Por ejemplo, en el conocer se perfecciona el sujeto que conoce y no la cosa conocida. El resultado de esa operación permanece en el sujeto, y no en la cosa exterior. Por eso se puede decir que «inmanente» es lo que se guarda y queda dentro. *Las acciones inmanentes son aquéllas cuyo efecto queda dentro del sujeto: los seres vivos realizan operaciones inmanentes con las que guardan algo dentro de sí; ellos son los receptores de su propia acción*. «Los vivientes, en cuanto seres unitarios e individuales que actúan buscando su propia perfección, tienen una actividad cuyos efectos permanecen dentro de ellos y que, por ese motivo, se denomina *inmanente*. La inmanencia de los vivientes significa que, de algún modo, actúan teniéndose a sí mismos como fines. Ellos son los "beneficiarios" de sus propias acciones»[7]. Una manifestación de la inmanencia es la capacidad de adaptación al medio ambiente que posee el ser vivo[8].

Como decíamos antes, la captación de estas propiedades del ser vivo ocurre de modo espontáneo en la experiencia ordinaria. No obstante, la distinción entre organismos vivos y seres inertes no aparece en ocasiones tan clara: así sucede, por ejemplo, en el caso de las bacterias o los virus. Para nuestro propósito, basta decir que el hombre comparte con los seres vivos el automovimiento, la unidad, la organicidad y la imnanencia.

Cada una de estas características no se realiza del mismo modo en todos los seres vivos. Aunque todos ellos compartan las características antes enunciadas, no todos viven de la misma manera. Hay en ellos una gradación, una escala sucesiva de perfección en sus formas de vida, cuyos detalles estudia la zoología. Tradicionalmente esta escala se realiza según los grados de inmanencia. Cuanta mayor es la capacidad de un ser vivo de guardar dentro de sí una operación, mayor es su nivel de inmanencia y de vida. Comerse una manzana, refunfuñar y pensar en alguien son tres grados diferentes de inmanencia; manifiestan una perfección cada vez mayor. Sin embargo, no sólo la inmanencia, sino también las restantes

7. Artigas, M., *Filosofía de la Naturaleza,* p. 253.

8. Cfr. Lombo, J.A. y Russo, F., *Antropologia filosofica. Una introduzione*, Ed. Santa Croce, Roma 2005, pp. 22-25.

características de la vida se dan en los seres vivos superiores en grado más perfecto que en los inferiores. En los superiores hay más automovimiento, más unidad y más inmanencia que en los inferiores. Se puede añadir a esto que vivir es un modo de ser, porque «para los vivientes, vivir es ser»[9].

3. Principio vital, operaciones vitales y facultades

Vivir es el ser de los vivientes, pero *vivir no es idéntico a obrar, sino que es su condición de posibilidad*. Si la esencia del ser vivo fuese inmediatamente operativa, el ser vivo estaría realizando siempre en acto todas las operaciones que le convienen. Pero no ocurre así. El viviente no está siempre en acto de las operaciones de que es capaz, y, sin embargo, siempre posee esa capacidad merced a su alma. Dejaremos para más adelante el análisis metafísico del principio vital que recibe el nombre de alma y detengámonos en las facultades que posibilitan las operaciones propias de los vivientes.

Aristóteles y Santo Tomás distinguen cuatro operaciones vitales (alimentarse, sentir, traslación de lugar y entender). La vida no es ninguna de esas operaciones, pero es el principio que hace posible esas operaciones. *La vida es un predicado esencial para el ser vivo puesto que sin este principio el ser no sería de ningún modo*. *Sin embargo, las operaciones vitales son predicados accidentales* puesto que el ser vivo continúa siendo tal a pesar de no estar actualmente realizando estas operaciones. Por ejemplo, el hombre sigue siendo hombre aunque no esté pensando actualmente (como sucede durante el sueño); pero un hombre muerto ya no es hombre pues carece de algo esencial para él: la vida.

El viviente siempre está vivo, pero no siempre está realizando operaciones vitales. La distinción entre «estar vivo» y «estar nutriéndose» o «estar conociendo» nos lleva a distinguir *entre el alma (principio vital o acto primero del ser vivo) y las facultades o potencias operativas (principios del obrar y de sus operaciones o actos segundos)*[10]. El alma es el principio remoto de operaciones, mientras que las distintas facultades son el principio próximo de las mismas[11].

Desde el punto de vista metafísico se puede decir (en terminología aristotélica) que el alma es forma sustancial del cuerpo, mientras que las potencias ope-

9. Aristóteles, *Sobre el alma,* 415b 13.

10. La distinción entre el alma y sus potencias se advierte también en la definición aristotélica del alma cuando dice de ella que «es aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos». Aristóteles, *Sobre el alma,* 415b 13. De aquí se deduce que las facultades son previas a las operaciones; pero nosotros conocemos primero las operaciones y después las facultades; y a partir de ellas conocemos el principio de esas facultades: el alma.

11. Al tratar de la unión sustancial de la persona volveremos a esta cuestión, pero por el momento podemos decir que no aceptar dicha distinción entre el alma y sus potencias lleva a errores antropológicos, como el cartesiano, que identifica al alma con una de sus potencias cuando dice que «yo soy una sustancia pensante».

rativas son formas accidentales. Esto significa que *propiamente el que obra es la sustancia completa y no sus potencias*. Por ejemplo, el ojo en cierto sentido no ve, sino más bien es el hombre completo el que ve a través de la facultad visiva. Por otro lado, cuando se trata de potencias orgánicas, la sustancia opera por medio de la parte del cuerpo en la cual se localiza la potencia orgánica. Por esta razón, la lesión del órgano correspondiente puede llegar a impedir la operación.

Esto quiere decir que la forma de los seres vivos, o alma, está siempre informando al cuerpo. Sin embargo, el alma posee una pluralidad de capacidades, funciones u operaciones, que no siempre se están ejerciendo en acto. A esas capacidades las llamamos potencias, facultades o capacidades operativas. Esas potencias pueden ser orgánicas (cuando dependen intrínsecamente de algún órgano corporal, como el tacto o la vista) o espirituales (cuando no hay una dependencia intrínseca del cuerpo, como la inteligencia o la voluntad) [12]. Estas últimas se sirven de órganos corpóreos como instrumentos suyos: por ejemplo, para pensar necesitamos el cerebro (órgano utilizado por la inteligencia); pero pensar no se reduce a la actividad neuronal que tiene lugar en nuestro cerebro. La primera división de las facultades del alma humana se puede presentar sintéticamente del siguiente modo:

A) Funciones orgánicas o corporales:
   1) Funciones vegetativas: nutrición, crecimiento y generación.
   2) Funciones sensitivas: sentidos externos e internos.
   3) Funciones apetitivas o instintivas: deseos e impulsos.
   4) Funciones motoras (movimientos de traslación).

B) Funciones no orgánicas o intelectuales.

Esta diversidad de facultades proviene de la diversidad de fines. Hay orden y subordinación de los fines (y facultades entre sí). Por eso «señalaban los medievales no sólo que las potencias inferiores *nacen* de las superiores, sino también que las superiores son el *fin* de las inferiores» [13]. En efecto, la nutrición está al servicio del crecimiento y ambas se ordenan a la generación del individuo. A su vez, las vegetativas se ordenan a las sensitivas (dentro de éstas los sentidos externos se subordinan a los internos); las funciones orgánicas se ordenan a las intelectuales, como tendremos oportunidad de exponer a lo largo de estas páginas. Estudiaremos a continuación las funciones vegetativas, comunes a todos los vivientes. En los temas posteriores desarrollaremos el resto de funciones vitales y cómo la persona humana las integra armónicamente.

12. El sentido de la vista depende intrínsecamente del órgano correspondiente (el ojo), pues sin éste no se ve. Sin embargo, para pensar, aunque necesitamos de los órganos sensoriales para formar las ideas, no necesitamos de los mismos para pensar: de esta manera yo puedo pensar en el frío sin necesidad de que mi sentido orgánico del tacto esté sintiendo frío. En el primer caso se da una dependencia intrínseca del órgano; en el segundo, se da una dependencia extrínseca.

13. SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro,* 2ª edición, Rialp, Madrid 2007, p. 254.

4. Las operaciones vitales básicas

Las operaciones vitales básicas se denominan así porque son las comunes a todos los vivientes. También se denominan vegetativas porque son las únicas operaciones que manifiestan los vegetales. Todos los demás seres vivos, también el hombre, poseen estas funciones. Sin embargo, en el hombre el modo de realizar las operaciones vegetativas viene modulado por la razón y por la libertad. De esta manera, la satisfacción de esas necesidades básicas es de orden cultural.

Entre las diversas formas de vida vegetal hay también grados: desde formas muy cercanas a los compuestos químicos no vivientes hasta tipos muy básicos de vida animal (bacterias, virus o animales unicelulares). Lo que caracteriza propiamente la vida vegetativa es que se desarrollan tres tipos de operaciones bien diferenciadas: la nutrición, el crecimiento y la generación.

a) La *nutrición*. Es la *operación vital por la que el ser vivo se mantiene en la vida, y consiste en la capacidad de mantener la integridad sustancial a través del cambio y sustitución de los materiales que constituyen el ser vivo*. «Nutrirse, en sentido propio, consiste en recibir algo en sí mismo en orden a la propia conservación» [14]. Desde el punto de vista biológico la nutrición se entiende por unas características que posibilitan el mantenimiento de los vivientes en su ser: «tal es el caso del *metabolismo* o conjunto de reacciones químicas en las que se produce la energía que el organismo necesita para mantenerse y realizar sus funciones, y de la *homeostasis* o mantenimiento de algunas características en niveles constantes a través de circunstancias externas cambiantes» [15].

En los animales esta función viene mediada por el conocimiento sensitivo: el alimento debe ser captado previamente por el animal a través de los sentidos externos, y valorado por los sentidos internos como algo conveniente. Sólo entonces se desencadena el aparato locomotor en busca del alimento. En el hombre también hay una mediación cognoscitiva, pero a diferencia del animal hay libertad porque el estímulo del alimento sobre el sujeto no desencadena automáticamente una respuesta.

b) El *crecimiento* o desarrollo. Se trata de una función distinta de la nutritiva porque su operación y su objeto son diferentes. *El crecimiento o desarrollo*

14. Tomás de Aquino, *Comentario al De Anima,* lect. 9, n. 341.

15. Artigas, M., *Filosofía de la Naturaleza,* op. cit., p. 254. Tomás de Aquino se pregunta si la nutrición es similar a la combustión, ya que el fuego también transforma lo exterior para seguir existiendo. La nutrición se diferencia de la combustión en que la primera es una operación inmanente: el alimento exterior es transformado en sustancia viva del propio organismo, renovándose y adaptándose al entorno. En la combustión no sucede así, porque el cuerpo no se renueva sino que se consume. También cabría comparar la asimilación nutritiva con la asimilación cognoscitiva, pero se diferencian radicalmente, puesto que en la asimilación nutritiva la realidad exterior es asimilada al propio sujeto a condición de que desaparezca; mientras que la asimilación cognoscitiva respeta la identidad del objeto conocido, es decir, que no desaparece ni queda afectada la realidad exterior al ser conocida por el sujeto.

tiene por objeto el aumento cuantitativo del ser vivo, mientras que la nutrición tiene por objeto permanecer en el ser mediante la sustitución de los elementos que la integran. Es cierto que la nutrición se ordena naturalmente al crecimiento del ser vivo. Ahora bien, es preciso añadir que el crecimiento del ser vivo no consiste únicamente en la adición de mayor cantidad de materia a un cuerpo, sino que supone también un desarrollo interior cualitativo para que el ser vivo adquiera la madurez o forma perfecta (la disposición orgánica final). Se trata, por tanto, de «un desarrollo gradual que conduce a la realización del tipo específico de acuerdo con pautas establecidas»[16]. En el hombre, el crecimiento se refiere no sólo al desarrollo de las facultades orgánicas, sino también de las espirituales, esto es, del conocimiento y la voluntad. Estas facultades espirituales poseen una capacidad de desarrollo ilimitada puesto que siempre podemos conocer y querer más y mejor[17].

c) La *generación*. La facultad generativa tiene por finalidad la *transmisión de las características típicas de cada especie a través de la producción de uno o varios individuos*. La transmisión de las características propias de la especie constituye la base sobre la cual pueden darse mutaciones que hacen posible la evolución de las especies. En cierto sentido, a la generación se dirigen las otras dos operaciones y funciones, porque es más perfecta la operación según la cual el viviente es capaz de «replicarse» a sí mismo. De esta manera se mantiene en el ser la especie aunque el individuo concreto desaparezca. Por esta razón, la generación es una necesidad para la permanencia de la especie, que se perpetúa en el tiempo gracias a la sucesión de individuos; pero no se puede decir que sea una necesidad del individuo concreto para su subsistencia.

Es interesante observar que en la vida vegetativa se realiza algo realmente maravilloso. La transformación de la materia inerte en materia viva. La materia inorgánica adquiere en el ser vivo, mediante complejos procesos metabólicos, unas características nuevas, más complejas (como la autoorganización), integradas en otro ser[18]. Se muestra aquí cómo lo «inferior» se ordena y subordina a lo

16. ARTIGAS, M., *Filosofía de la Naturaleza,* p. 254.

17. «Por eso el hombre no termina de desarrollarse nunca, mientras que el animal está desarrollado cuando ya ha alcanzado la madurez (...). En el hombre siempre caben ulteriores desarrollos, pues no está cerrado biológicamente jamás». SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes,* p. 260.

18. En los seres inertes la dependencia de la materia es total: si desaparece esta cantidad determinada de piedra, desaparece la piedra en cuanto tal. Pero en el ser vivo, en virtud del metabolismo, se da una sustitución de lo material conservándose la propia identidad; es más, para que el ser vivo conserve su identidad precisa de ese mecanismo de desaparición y sustitución de la materia. Ciertamente el ser vivo necesita de la materia pero no de *esta* materia. En este sentido se puede hablar de una cierta «liberación» del ser vivo con respecto a lo material. Para Jonas la progresiva liberación de lo material manifestará diversos grados de libertad: «La conjetura que me resulta más convincente es que ya la transición de la sustancia sin vida a la dotada de ella, la primera autoorganización de la materia hacia la vida, estaba motivada por una tendencia (...) hacia precisamente los mismos modos de libertad a los que esa transición iba a abrir la puerta. Esta conjetura afecta a la concepción de todo el sustrato inorgánico sobre el que se levanta el edificio de la libertad». JONAS, H., *El principio vida,* p. 16.

«superior» (o más perfecto): lo inerte está en función de lo vivo, y lo vivo en función de la persona[19].

Todas las operaciones y funciones vegetativas se encuentran presentes también en la persona humana, pero vividas de modo personal, es decir, de modo consciente y libre. Por esta razón el modo «humano» de vivir estas funciones vitales es diverso al de los demás seres vivos. Por ejemplo, la gastronomía es un arte específicamente humano que responde a la necesidad vital de nutrirse; esa necesidad está vivida de modo libre. De modo análogo, la reproducción humana viene mediada por un instinto o tendencia sexual que garantiza la conservación de la especie humana, pero el modo de vivir esa necesidad es libre y racional, y es ahí en donde se encuentran presentes todas las dimensiones de la persona humana. Mientras que el animal vive para perpetuar la especie, la persona humana vive para pensar y amar aquellos bienes que ha escogido libremente. Por eso se dice que los animales tienen una finalidad «intraespecífica» (en beneficio de la especie), mientras que la persona no se subordina al bien de la especie, sino que posee una finalidad «metaespecífica».

19. «Por muy autónomo que parezca lo vegetativo en el hombre no hay que olvidar que no *nace* el hombre de lo vegetativo, sino que lo vegetativo es recibido por la *persona* humana, y que no es el hombre *para* lo vegetativo, sino lo vegetativo *para* el hombre, y no para cualquier hombre o para la humanidad, sino para *tal* o *cual* hombre, es decir, *para una persona* humana irrepetible». SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes,* p. 260.

3
La sensibilidad externa e interna

La sensibilidad es el conjunto de órganos y funciones que posibilitan el conocimiento sensible —el modo más elemental de conocer—, y está compuesta por los sentidos externos y los sentidos internos. Para entender qué es la sensibilidad será preciso estudiar previamente qué es el conocimiento, aunque sea en términos muy generales.

1. El conocimiento como perfección vital

El conocimiento añade al ser vivo una perfección mayor, puesto que conocer es un modo más intenso de vivir. Vivir conociendo es «vivir mucho más» (no en el sentido temporal, sino intensivo), porque se vive lo que se es y se «vive» (de otra manera) lo que no se es. Al conocer se vive el mundo natural, pero sin perder la propia identidad (yo no dejo de ser quien soy al conocer la cosa) y respetando la alteridad de lo conocido (la cosa tampoco se altera al ser conocida).

En una primera aproximación se puede decir que *conocer es una relación entre un sujeto que conoce y una realidad que es conocida*. Esta relación supone una síntesis de esos dos elementos, pero esta unión es radicalmente distinta a la síntesis material (de orden físico o químico) en la cual cada elemento pierde su naturaleza propia y se funde en un todo con unas propiedades nuevas. Así por ejemplo, en la nutrición se produce también una cierta asimilación por parte del sujeto, pero esa asimilación es de tipo físico, de tal modo que lo asimilado desaparece en el sujeto y se trasforma en parte de su sustancia.

En la relación cognoscitiva no sucede así: el sujeto «asimila» lo conocido, pero continúa siendo sujeto y lo conocido sigue siendo tal como era anteriormente. *Lo propio del conocimiento es la permanencia del sujeto y el respeto de la alteridad de lo conocido*. Es evidente que al conocer qué es un camello yo no lo puedo «asimilar» en mi entendimiento si no prescindo de su cantidad, es decir, de su materialidad cuantitativa. Por eso se dice que la «asimilación» cognoscitiva es

inmaterial o *intencional*. Entonces, si «asimilo» lo ajeno, pero sin su materia ¿qué tomo yo de lo conocido? Según la teoría aristotélica del conocimiento tomo tan sólo la «forma». Se puede concluir, por consiguiente, que *conocer es poseer de modo inmaterial o intencional una forma ajena*. Esta definición necesita ser explicada con más detalle.

La noción de forma posee en el lenguaje filosófico una gran riqueza semántica[1]. Se puede decir que la forma es «el principio intrínseco de unidad y actividad» y «aquello por lo que algo es lo que es». En otros términos, la forma es el principio estructurador u organizador de la materia que hace que una cosa sea lo que es, y no otra realidad distinta. Todos los seres poseen una determinada forma, un determinado modo de ser. Este modo de ser se refiere tanto al nivel esencial como al accidental, dando lugar a una doble modalidad de formas:

a) *Forma sustancial*. Los seres materiales tienen de modo natural (o material) la forma gracias a la cual cada ser es lo que es y no otra cosa distinta. Por ejemplo, un árbol o un canguro poseen en sí mismos el principio intrínseco (forma sustancial) que les hacen ser así.

b) *Forma accidental*. Se trata de un modo de ser que puede variar porque no afecta esencialmente al ser de la cosa. Por ejemplo, una escultura blanca y fría posee una forma sustancial (que le posibilita ser escultura) y diversas formas accidentales (tener ese color blanco y estar fría) que puede cambiar sin que se altere su realidad sustancial de ser estatua.

Los seres que tienen conocimiento se distinguen de los que no lo tienen en que éstos sólo pueden tener su propia forma (sustancial y accidental), mientras que aquéllos pueden tener además la forma (ya sea sustancial o accidental) de otras cosas[2]. Poseer materialmente o «naturalmente» una forma (sustancial o accidental) quiere decir que se encuentra unida a sus condiciones materiales e individuales. La planta posee materialmente su forma sustancial; un cuerpo frío posee materialmente la forma accidental del «frío». Por el contrario, poseer intencionalmente una forma (sustancial o accidental) quiere decir poseerla pero sin sus condiciones materiales. A nuestro principio activo (la forma, el alma) le «sobra» actividad y fuerza, de modo que no se limita a informar el cuerpo, sino que es capaz de abrirse a otras realidades[3]. En el conocimiento se da una apropiación de las formas exteriores en el acto de conocerlas: a esta apropiación se llama «intencionalidad». La «intencionalidad» (del latín *in-tendere,* «tender hacia») referida al conocimiento quiere decir que lo propio de éste es salir de sí y referirse a otras cosas, a la realidad. Por el conocimiento el ser vivo «sale de sí mismo» para

1. Un tratamiento completo de los diversos significados que adquiere la noción de forma se puede encontrar en GARAY, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles,* EUNSA, Pamplona 1987.

2. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica,* I, q. 14, a. 1; I, q. 80, a. 1.

3. A esta capacidad de la forma que no se agota con informar (o configurar) un cuerpo es lo que Polo denomina «sobrante formal». Cfr. SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes,* p. 253.

«vivir las demás cosas», y por eso dice Aristóteles que «el alma es, mediante el conocer, todas las cosas de algún modo»[4].

El conocimiento humano presenta dos niveles:

1) *Conocimiento sensible* que tiene por objeto el aspecto particular y sensible de las cosas materiales, es decir, lo que denominaremos «imagen» sensible.
2) *Conocimiento intelectual,* que es el específico del hombre, y tiene por objeto el aspecto esencial y universal de las cosas materiales, esto es, la idea o concepto.

Hay que tener en cuenta que se trata de dos niveles de conocimiento, pero el segundo necesita del primero (sin conocimiento sensible en el hombre no puede haber conocimiento intelectual). A su vez, el sensitivo se ordena al intelectual y se perfecciona en él. Los animales irracionales poseen únicamente el conocimiento sensible, mientras que el hombre gracias a su racionalidad asume y eleva el conocimiento sensitivo.

2. Los sentidos externos y la sensación

Como el conocimiento es la apertura y aprehensión de la realidad por parte del sujeto, es preciso que haya un punto de encuentro entre la realidad y el sujeto que conoce. Todo conocimiento debe partir de la sensibilidad externa, a no ser que admitamos con Platón que nuestro conocer es, en realidad, un recordar las ideas que teníamos ya en otra vida. Aristóteles afirma que nada hay en el intelecto que no esté previamente en los sentidos. Y de modo más claro, contra la explicación platónica, dice el Estagirita que nuestro entendimiento, antes de conocer, es «como una tabla rasa donde no hay nada escrito»[5]. Pues bien, el punto de contacto entre la realidad material y el sujeto cognoscente se da en los sentidos externos.

2.1. *Diferenciación de los sentidos externos*

Los sentidos externos son facultades orgánicas (es decir, que tienen órganos corporales especializados) mediante las cuales el viviente capta la realidad material que le rodea. Dicha captación se da siempre de modo presente, puesto que los

4. Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma,* III, 8, 431 b 20-21. Precisamente esta apertura cognoscitiva a toda la realidad es lo que hace posible la libertad. Sobre la recepción de esta idea en la tradición aristotélica, cfr. Girau Reverter, J., *Homo quodammodo omnis según Santo Tomás de Aquino,* Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo 1995.

5. Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma,* III, 4, 430 a 1.

sentidos externos no pueden captar realidades distantes en el tiempo. La captación de esas realidades es tarea de los sentidos internos. Como toda facultad, los sentidos externos se diversifican por su objeto, es decir, el aspecto de la realidad para el cual están especializadas las potencias correspondientes. Tradicionalmente se suelen distinguir cinco sentidos externos[6]:

1) *El gusto*. Tiene por objeto la captación de sabores según las dicotomías ácido/amargo y dulce/salado. El órgano especializado se localiza en las papilas gustativas (caliciformes, fungiformes y foliadas) que recubren la mucosa lingual. Estas papilas recogen las alteraciones del sabor y las trasmiten al cerebro a través del nervio gustativo.
2) *El olfato*. Tiene por objeto las alteraciones odoríficas captadas por el aire inspirado en contacto con la mucosa nasal. Se sirve de los órganos olfativos localizados en la mucosa nasal.
3) *El oído*. Por este sentido se captan los sonidos y ruidos que son las vibraciones aéreas (regulares e irregulares respectivamente) recibidas por el oído externo y llevadas a través del conducto auditivo hasta el oído interno. En el oído interno se encuentran las células ciliadas en las que se localiza el nervio auditivo que trasmite sus estímulos al cerebro.
4) *La vista*. Tiene por objeto la luz con sus determinaciones de color. Las terminaciones del nervio óptico trasmiten al cerebro las excitaciones producidas por las vibraciones luminosas que llegan a la retina con diversidad de intensidad (claridad) y color.
5) *El tacto*. Posee una mayor complejidad de órganos especializados con muy diversas terminaciones nerviosas, que trasmiten al cerebro alteraciones de tipo térmico (frío/calor) y muscular (contacto, peso, equilibrio, orientación, etc.).

2.2. *La sensación*

La sensación (o acto de sentir) es la recepción intencional de una forma sensible y particular. Es decir, a través de la sensación el ser vivo capta cualidades sensibles de los cuerpos, que son los aspectos de esos cuerpos que impresionan nuestros sentidos externos; por ejemplo, el ruido de un motor, el azul del cielo, etc. En el lenguaje ordinario decimos que «veo un hermoso cuadro» o que «disfruto escuchando una pieza musical». Sin embargo, en sentido estricto, esto no es así, porque con los sentidos externos no captamos las cosas mismas, sino tan sólo algunos aspectos parciales de ellas, es decir, los accidentes sensibles de

6. Para una explicación más detallada cfr. JOLIVET, R., *Psicología,* Lohlé, Buenos Aires 1956, pp. 114-121, y ARANGUREN, J., *Antropología Filosófica*, ob. cit., pp. 47-53. SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes*, pp. 249-264.

las cosas. Los ojos ven («sienten la luz y los colores») el azul de un cuadro; el oído capta los sonidos graves y agudos de una música, etc. Las cualidades sensibles captadas en la sensación se llaman en la psicología experimental *cualidades secundarias* y en la tradición clásica *sensibles propios*. Estas cualidades sensibles *sólo pueden ser percibidas por un único sentido externo* (por ejemplo, el color es el sensible propio de la vista; y el sonido lo es del oído, etc.).

Para conocer sensiblemente la realidad se precisa la alteración de los órganos receptivos correspondientes; pero el sentir no se reduce a un proceso fisiológico neuronal. La inmutación fisiológica es una acción transitiva de la realidad material sobre el órgano de la sensibilidad, mientras que conocer (incluso ya en este nivel sensible) es una acción inmanente del sujeto por la cual posee inmaterialmente la realidad material. Como se puede observar, existen diversos grados de inmanencia e inmaterialidad: en el conocimiento sensible la inmanencia no es completa porque depende de la alteración orgánica previa, es decir, parte de un principio extrínseco; en el conocimiento intelectual esa inmanencia es mayor (en donde caben también grados) [7].

Hay una cierta proporción entre el órgano especializado y las impresiones que recibe. En efecto, el objeto sensiblemente captado no es toda la realidad sensible. Existe un «umbral» o «dintel» en la captación de las sensaciones. Así por ejemplo, el hombre puede captar una franja de sonidos determinada, pero no los sonidos excesivamente agudos o graves, mientras que el perro es capaz de captar una mayor amplitud de sonidos. Igual sucede con la luz, cuya captación por parte del hombre se mueve en unos límites mínimos y máximos de luminosidad [8].

Por último, hay que recordar que el que realiza la sensación es el sujeto, es decir, el individuo entero. Los órganos corpóreos son sólo instrumentos con los cuales el sujeto siente la realidad exterior. Por eso se dice que «Yo veo un paisaje», más que «mis ojos ven un paisaje». Es el alma unida al cuerpo la que verdaderamente siente a través de los sentidos externos. En el caso del hombre, el sujeto humano es libre también en estos niveles perceptivos. Esto quiere decir que también en el conocimiento sensitivo en el hombre, a diferencia del animal irracional, la libertad «dirige» los sentidos externos: oigo lo que quiero oír, fijo la mirada donde quiero, etc. En otras palabras, en el sujeto humano los sentidos externos no son meramente pasivos, sino que se encuentran desde el principio penetrados de libertad que dirige activamente la actividad sensorial. «Ver, oír, escuchar, oler no son operaciones pasivas, sino exploraciones activas para extraer la

7. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles,* Libro IV, cap. 11.

8. Constatar que nuestros sentidos no captan todos los estímulos sensibles que se dan en la realidad es una primera aproximación al «realismo cognoscitivo», tal como lo entiende, por ejemplo Nagel: «Defenderé una forma de realismo según la cual nuestra comprensión del mundo es limitada, no sólo a lo que podemos conocer sino también respecto a lo que podemos concebir. En un sentido muy fuerte, el mundo se extiende más allá de donde llegan nuestras mentes». NAGEL, T., *Una visión de ningún lugar,* Fondo de Cultura Económica, México 1996, p. 131.

información que nos interesa. El lenguaje ha reconocido este dinamismo dirigido, y ha creado, junto a los términos anteriores, eminentemente pasivos, otros en los que subraya la acción: vemos, pero a través del mirar, observar, escrutar, escudriñar. Olemos y olfateamos. Oímos y escuchamos. Gustamos y paladeamos. Tocamos y palpamos» [9].

3. La sensibilidad interna y la percepción

La vida de los seres más desarrollados requiere no sólo que se reciba la realidad presente, sino también la captación de realidades ausentes, ya que si no fuera así el ser vivo no podría realizar movimientos de búsqueda. Es preciso, además, que las sensaciones no se presenten de modo disperso, sino unificado en el sujeto, de tal modo que sea posible la percepción de la realidad de modo unitario. Por otro lado, los animales dotados de instintos captan el valor de conveniencia o disconveniencia de la realidad exterior con respecto a la propia subjetividad. Estas razones muestran la insuficiencia de los sentidos externos para dar cuenta de la conducta de los seres vivos más perfectos. Es preciso, por tanto, realizar una ampliación de facultades cognoscitivas a nivel sensible.

Las facultades que ahora estudiamos se denominan sentidos internos. La clásica distinción entre sentidos externos e internos se basa en la diferencia de objetos de cada uno de ellos: los sentidos externos captan lo exterior, mientras que los sentidos internos tienen por objeto las sensaciones que les presentan los sentidos externos. Por lo tanto, «no se denominan sentidos externos en virtud de que estén en la superficie de nuestro cuerpo, lo cual es falso, porque también tenemos sentido del tacto en el estómago, por ejemplo, sino en virtud de que objetivan lo exterior, es decir, la realidad física cuando ésta inmuta nuestro cuerpo. Los sentidos internos tampoco se llaman internos por estar en el interior de nuestro organismo, sino en virtud de que objetivan a partir de los objetos de los sentidos externos (o de sus inmutaciones)» [10].

3.1. *El sentido común (sensorio común)*

Hemos visto ya de qué manera los sentidos externos reciben diversas sensaciones. Cada sentido posee un objeto proporcionado al estímulo que recibe (sonidos, luces y colores, sabores, etc.). Todas esas sensaciones requieren ser unificadas para hacer posible la identificación de las realidades aprehendidas. Esta

9. Marina, J.A., *Teoría de la inteligencia creadora,* 8.ª edición, Anagrama, Barcelona 1996, p. 35.

10. Sellés, J.F., *Curso breve de Teoría del conocimiento,* Universidad de la Sabana, Bogotá 1997, p. 67, nt. 1.

unificación sensorial no la puede realizar ninguno de los sentidos externos, porque éstos ya tienen su objeto. Es preciso admitir, por tanto, la existencia de otra facultad distinta que lleve a cabo la integración de las sensaciones: esa facultad es llamada en la tradición aristotélica *sentido común* o también *sensorio común*. Se trata de una facultad orgánica puesto que cuenta con una localización cerebral: para llevar a cabo la síntesis sensorial parece intervenir toda la corteza cerebral.

La unificación sensorial es uno de los aspectos de la *percepción*: las sensaciones se presentan en el sujeto ensambladas unas con otras, superpuestas con otras del mismo o distinto tipo, e integradas entre sí. La llamada *síntesis sensorial* es un conjunto de sensaciones unificadas (el color amarillo, la tersura de la piel, el sabor característico, etc., nos hace posible reconocer un plátano y diferenciarlo de un melón). Mediante la síntesis sensorial no se captan sólo las cualidades sensibles secundarias o «aspectuales», propias de cada sentido, sino también las llamadas por la psicología experimental *cualidades sensibles primarias (sensibles comunes en la psicología clásica) y son el número, el movimiento o reposo, la figura y la magnitud o cantidad, que son cualidades que se perciben por varios sentidos a la vez.*

Mediante la síntesis sensorial se unifican las sensaciones y éstas se atribuyen a un objeto formando una unidad de las distintas cualidades sensibles primarias y secundarias: se captan así las cosas como distintas unas de otras, y como sujetos en los que inhieren esas cualidades sensibles captadas por la sensación. Por eso se dice que en este nivel se produce la *primera captación de la sustancia* que en la psicología experimental se denomina *«organización primaria de la percepción»*. En terminología clásica la sustancia se dice que es un sensible *per accidens* (al igual que la causalidad) porque son captados por algo distinto a sí mismos, mientras que los sensibles *per se* son los sensibles en sí mismos (ya sean sensibles propios o comunes), como el color, el sonido, la magnitud, etc.

Además, el sensorio común hace posible la distinción de los diversos tipos de sensaciones. En efecto, nosotros somos capaces de distinguir no sólo un color de otro, sino también un color de un sonido. Esta distinción sólo la puede llevar a cabo un sentido específico (el sentido común) en el que estén presentes las dos sensaciones: el sonido y lo visto. Ni el oído ni la vista pueden captar esta distinción, pues cada sentido está especializado en su objeto propio.

Por último, se suele asignar al sentido común la función de *conciencia sensible*, es decir, «hacernos sentir que sentimos». El sentido común conoce los actos de conocer de los sentidos externos, porque «sentir, percibir, que se ve, que se oye, etc., no es sentir ni la *facultad* (de ver, de oír, etc.) ni los *objetos* directamente (colores, sonidos, etc.) sino los actos» [11]. Cuando recibimos y unificamos las sensaciones nos captamos de algún modo a nosotros mismos como centro receptor de dichas sensaciones.

11. *Ibid*., p. 78.

3.2. *La imaginación*

La síntesis sensorial elaborada por el sentido común no es algo fugaz, sino que de algún modo permanece establemente en el sujeto. Es necesario que exista otro sentido interno que mantenga lo percibido de modo permanente y no de manera puntual. *La imaginación o fantasía es esa facultad que tiene por objeto el volver a considerar o hacer presente de nuevo (re-presentar) algo que estuvo presente a los sentidos externos*. La imaginación funciona relativamente al margen de la realidad presente pues mira más bien hacia el pasado: por eso se le llama «el archivo de las percepciones». Si la imaginación no retuviera las percepciones sensibles sucedería que todas las percepciones serían siempre nuevas para el sujeto. Por ejemplo, no se podría disfrutar de una audición musical porque ésta requiere que la sucesión de sonidos armónicos quede retenida por el sujeto como una unidad melódica. En este sentido, la imaginación es una continuación de la sensibilidad porque se efectúa en ella una primera integración espacio-temporal.

Pero la función de la imaginación o fantasía no se limita al objeto ausente, sino que también *completa la percepción de los objetos presentes con percepciones pasadas*. En efecto, al descubrir la huella de un elefante, mi imaginación completa la percepción con otros datos sensibles (tamaño, figura, olor, etc.) de tal modo que permite representar al elefante completo: de un solo dato sensorial se hace posible «reconstruir» al sujeto completo.

En el caso del hombre, la imaginación suministra a la inteligencia las imágenes a partir de las cuales el hombre obtiene las ideas como «poliedro», «canguro» o «puerto marítimo». Todo nuestro discurso racional va acompañado por representaciones imaginativas: esto no quiere decir que la idea se identifique con la imagen, sino que el pensar humano requiere el soporte sensible de la imaginación. Nuestras ideas y conceptos se «alimentan» de la imaginación y se obtienen a partir de ella. En realidad, tendemos a imaginar todo lo que pensamos, porque no podemos conocer el mundo si no es a través de la sensibilidad.

Como la imaginación es una archivo de percepciones éstas *se pueden combinar para obtener nuevas síntesis sensoriales,* puesto que a veces los objetos imaginados no existen en la realidad, sino únicamente en la imaginación. De esta manera podemos imaginarnos y representar a las sirenas y centauros, no porque hayamos percibido ninguno de estos animales mitológicos, sino porque podemos combinar de modo imaginativo el cuerpo de una mujer y el de un pez en el caso de la sirena; o el tronco de un hombre y la parte posterior del cuerpo de un caballo. Por eso se dice que la fantasía es el sentido de la irrealidad. Este cierto distanciamiento con respecto a la realidad existente permite hablar de un mayor grado de libertad: supone un primer paso hacia la abstracción intelectual, en donde se gana «objetividad de la cosa tal y como es en sí misma a diferencia de la cosa tal y como me afecta, y de esta diferencia procede toda la noción de *theoria* y de verdad teórica. Además: la imagen se entrega a la imaginación, que puede proceder en su trato con ella prescindiendo totalmente de la presencia real

del objeto original. Esta separabilidad de la imagen, es decir, de la "forma" respecto de su "materia", de la "esencia" respecto de la "existencia", es la base de la abstracción, y, por ello, de todo pensar libre. En la imaginación la imagen se puede modificar cuanto se desee. Esto también se puede decir de lo acústico, a partir de lo cual la "imaginación" puede componer su propio mundo de sonidos libremente creado» [12].

En efecto, la imaginación es muy plástica, y suministra imágenes a una buena parte de la vida psíquica y de la actividad humana: la actividad artística y simbólica, la técnica y los inventos, los relatos y narraciones, etc. Así pues, la imaginación en el hombre está gobernada por la voluntad, aunque en estados de inconsciencia la imaginación se escapa a su dominio, como sucede en los sueños o en las pesadillas. Pero bajo el poder de la voluntad, la imaginación adquiere una forma de creatividad propia de la actividad artística. Mediante la libre actividad del artista se «crean» nuevas realidades «de ficción» despegadas del acontecer histórico real. En este sentido el artista es «un creador» de belleza añadida al mundo natural. De nuevo se muestra aquí que la libertad humana impregna también los niveles imaginativos dotándoles de una originalidad y fuerza «creativa» desconocida en otros seres naturales.

3.3. *La estimativa animal y la cogitativa humana*

Ya hemos dicho que la captación de objetos distintos requiere facultades distintas. Observamos que los animales son capaces de captar la conveniencia o peligro de una realidad exterior, de tal manera que su conducta se adecúa a dicha captación. Por ejemplo, la captación del peligro por parte de la oveja cuando ve venir al lobo no se produce ni por el sentido común ni por la imaginación. ¿Cómo la oveja «sabe» que el lobo es peligroso y debe huir? Porque es capaz de *valorar o estimar la realidad exterior con respecto a su propia subjetividad*. Una estimación consiste en poner en relación una realidad exterior con la propia situación orgánica.

La estimación es una cierta anticipación del futuro: *la estimación rige el comportamiento que voy a tener respecto del objeto valorado*. La facultad que estima el valor de una realidad singular externa respecto de la propia singularidad orgánica es también la facultad que rige el comportamiento propio respecto de cada realidad singular externa. Por eso la estimativa dirige la acción práctica respecto de lo valorado: al captar la conveniencia o peligro pone en marcha las facultades motoras, ya sea con un movimiento de atracción o de rechazo. A partir de la estimación se produce una *emoción* (positiva o negativa) a la que los escolásticos denominaban *pasión*. Como veremos más adelante, esta *valoración de la realidad exterior es el primer paso de la dinámica instintiva: la captación de la*

12. JONAS, H., *El principio vida*, pp. 204-205..

conveniencia o disconveniencia de lo aprehendido guía al animal en su acción práctica.

En el conocimiento humano la facultad estimativa está revestida de una mayor riqueza porque está impregnada de racionalidad y de libertad. Por eso, en el hombre esta facultad se denomina *cogitativa* (de *cogito,* «pensar») o «razón particular» para distinguirla de la «razón universal» o pensamiento. En la cogitativa humana, a diferencia de la estimativa, se da una cierta comparación (*collatio*) entre las percepciones singulares, lo que permite el juicio prudencial.

3.4. *La memoria*

De modo similar a lo que sucede con el sentido común que necesita del «archivo» de la imaginación, así también la estimativa precisa otro sentido interno que conserve las estimaciones efectuadas anteriormente. A ese sentido lo denominamos *memoria,* cuyo objeto propio es *recordar*. Mediante la conservación de las valoraciones de la estimativa el ser vivo *adquiere experiencia sobre las cosas singulares externas y sobre cómo comportarse frente a ellas:* sabemos si nos gustan o no, o si nos convienen o no, y las preferimos o rechazamos conforme a esa experiencia. La experiencia se suma al instinto y lo refuerza: por ejemplo, el león adquiere mayor habilidad para cazar después de diversas experiencias exitosas. La adquisición de experiencia se hace posible gracias a la memoria.

Pero la memoria no sólo conserva las valoraciones de la estimativa sino *también los actos del viviente,* es decir, retiene la sucesión temporal del propio vivir, de las propias percepciones, pensamientos, etc. En otras palabras, *conserva el tiempo interior,* esto es, la actividad interior vivida. De esta manera, la memoria da continuidad a la intimidad subjetiva porque hace posible la conexión de los actos cognoscitivos. En cierto sentido, es la condición de posibilidad del descubrimiento y conservación de la propia identidad y el modo de enlazar con el pasado, conservándolo: sin ella no sabríamos qué hicimos ayer, quiénes son nuestros padres, quiénes somos nosotros, con qué recursos contamos y cómo debemos usarlos, etc.

La memoria tiene también una base orgánica localizada cerebralmente y por tanto es también susceptible de lesión (lo que sucede en las amnesias). En el hombre, a diferencia del animal, la memoria está bajo el poder de la voluntad; por eso es tan importante la *motivación* para evocar los recuerdos: la memoria es selectiva, porque su capacidad de retención es limitada. Aunque no se encuentra totalmente sometida a la libertad: «Recordamos cosas que preferiríamos olvidar y olvidamos otras que nos interesa recordar. Pero dentro de ciertos límites podemos construir nuestra propia memoria y éste es el fundamento de todo aprendizaje intencional» [13].

13. MARINA, J.A., op. cit., p. 311.

3.5. *La percepción*

En la psicología experimental se suele distinguir entre *sensación* (acto de una facultad orgánica por el que se capta un determinado aspecto sensible) y *percepción* (acto de conciencia en el que intervienen dos o más funciones de la sensibilidad, y en el hombre también la inteligencia). Así pues, la sensación y percepción se relacionan como lo simple y lo complejo.

El resultado de la operación de los sentidos internos es la percepción sensible, donde el objeto se presenta de modo unificado (primer nivel de captación de la sustancia), con una información acerca del valor concreto de lo percibido para el sujeto (y por lo tanto con un «esquema» de conducta), así como una primera *conciencia* sensible. De esta manera se podría decir que la percepción se encuentra a medio camino entre la sensación de los sentidos externos y la conceptualización abstracta propia de la inteligencia. Por eso Fabro afirma que los caracteres propios de la percepción son «la advertencia, es decir, la conciencia que el sujeto tiene en primer lugar de la existencia de algún objeto que penetra en el ámbito de la conciencia, y la determinación o estructura que tal acto u objeto debe tener para situarse en el plano de la conciencia. De esta manera la función perceptiva está a medias entre la sensación y el pensamiento, y ya parece manifestarse como su punto de encuentro, gracias a la síntesis que ella obra entre lo concreto (propio de la sensación) y lo abstracto (que es atributo propio del pensamiento)» [14]. Percepción y pensamiento se reclaman mutuamente en el hombre puesto que «no existe percepción sin algún pensamiento (implícito), y no hay pensamiento por pequeño que sea sin una cierta referencia a contenidos de percepción» [15].

El problema de la percepción consiste en explicar de qué modo tanto los contenidos de la sensibilidad como los del entendimiento confluyen en el objeto complejo de la percepción. Desde la psicología experimental se han propuesto diversas explicaciones [16]:

a) *El asociacionismo*. Se trata de la tesis *empirista* según la cual en la base de todo conocer (intelectual) se encuentran las sensaciones, de tal manera que el pensamiento se reduce a un nombre común ligado a una imagen particular o a una imagen compuesta resultante de la unificación de múltiples elementos. En definitiva, *la percepción es la resultante de la suma de imágenes, sensaciones e impresiones afectivas y la fuerza asociativa que las mantiene unidas aquí y ahora*. Las leyes fundamentales de la asociación son la semejanza, la continuidad espacial y la conexión temporal.

b) *Psicología de la forma (Gestalttheorie)*. Como reacción crítica al empirismo, la corriente neoaristotélica de Brentano (aplicada a la psicología por Köh-

14. FABRO, C., *Introducción al problema del hombre. (La realidad del alma)*, Rialp, Madrid 1982, p. 47.
15. *Ibid.*, p. 53.
16. Seguimos la explicación de Fabro, C., *ibid.*, pp. 57-69.

ler y Koffka) propuso la *teoría de la forma*. Para la *psicología de la forma* no basta la mera suma de las sensaciones, sino la captación de la *forma*: la forma es algo más que la suma de sus partes (por ejemplo: una melodía no es el conjunto de sonidos, sino el conjunto armónicamente organizado). La forma perceptiva, aunque supone la presencia de los elementos sensoriales, se funda en la aprensión inmediata de las *relaciones* entre ellas.

Esta segunda propuesta parece recoger mejor la complejidad de la percepción sensible. Lo que sí parece claro es que la finalidad del conocimiento sensible (externo e interno) se ordena a la conservación del propio cuerpo (mediante la captación de lo nocivo y lo conveniente para el sujeto). Pero en el caso del hombre, la percepción se encamina además al conocimiento intelectual, tanto en el nivel teórico como en el práctico.

4
Las tendencias sensibles: deseos e impulsos

1. La dinámica tendencial como perfección vital

En la tradición aristotélica se afirma que toda forma no sólo configura y estructura la materia, sino que también es un principio activo que determina una inclinación o tendencia hacia la propia plenitud o perfección vital. Esta tendencia se denominaba en dicha tradición «apetito» [1], aunque quizás sea más correcto llamarla ahora «inclinación», «dinamismo» o simplemente «tendencia». Por ejemplo, la piedra «tiende» a caer al suelo por causa de la gravedad; o la semilla «tiende» a crecer hasta convertirse en árbol y dar fruto; o el hombre «está inclinado» a su propio bien, etc.

Por tanto, el apetito en un ser vivo es *la tendencia o inclinación a la propia perfección*. Una de las características de la vida es que lo vivo camina y se distiende a lo largo del tiempo hacia una plenitud de desarrollo: es lo que denominamos «crecimiento». Esta plenitud hacia la que se inclinan todos los seres, no sólo los vivos, puede ser designada con el término de «bien», si ampliamos su significado no ciñéndolo sólo a un sentido moral. El bien aparece, en este sentido más amplio, como lo conveniente para una cosa: lo que es conveniente para algo, esto es su bien. Esta tendencia «natural» hacia la propia perfección se denomina en la escolástica *apetito natural* porque es intrínseco a su naturaleza, y no necesita de ningún conocimiento previo del bien para realizarse. «Todos los seres naturales están inclinados a lo que les conviene, pues hay en ellos cierto principio de inclinación por el que su inclinación es natural» [2]. No se trata, por tanto, de una inclinación «añadida» desde fuera o producida por un agente exterior.

1. La palabra «apetito» proviene del latín *appetere (petere-ad)* que significa «dirigirse hacia»; está connotando, por tanto, dirección, tendencia hacia algo.

2. Tomás de Aquino, *Sobre la verdad*, q. 22, a. 1.

Los vivientes que poseen además conocimiento tienen también un *apetito elícito, que es la inclinación que se sigue del conocimiento de los bienes conocidos previamente*. Como el conocimiento puede ser sensible o intelectual, también las inclinaciones que nos dirigen hacia nuestros bienes propios, pueden ser sensibles o intelectuales. La tendencia hacia un bien sensible se realiza mediante la estimación, mientras que la inclinación hacia el bien captado intelectualmente se lleva a cabo mediante la razón práctica y la voluntad. Reservaremos el nombre genérico de «bien» para referirnos a la inclinación proveniente de la captación intelectual, mientras que hablaremos de «bien sensible» o «deleitable» al que se sigue del conocimiento sensitivo.

Desde el punto de vista de la experiencia humana, esta doble captación del bien se experimenta, por ejemplo, en el llamado «conflicto de tendencias»: la captación de una realidad agradable a los sentidos no siempre es así percibida como conveniente por la razón. Por ejemplo, la percepción visual del pastel de chocolate despierta en el diabético un verdadero conflicto entre seguir el dictado de su apetito sensible o el de su razón, que le muestra la conveniencia de abstenerse de los dulces. Puesto que los animales tienen solamente conocimiento sensible la tendencia está restringida a la sensibilidad y por eso sólo tienen tendencias sensibles: por lo tanto ni en las plantas ni en los animales hay conflicto entre los bienes percibidos por la razón y los percibidos por la sensibilidad.

2. Características del instinto

La inclinación hacia el bien sensiblemente captado recibe el nombre de instinto, que desde el punto de vista de la psicología experimental podemos definirlo como «la mediación cognoscitiva e impulso-motora de las funciones vegetativas básicas, es decir, la autoconservación y la reproducción» [3]. Esto significa que el instinto posee un aspecto cognoscitivo (captado por la estimativa) y otro aspecto tendencial que mueve a la acción concreta (de rechazo o atracción hacia el bien sensible). Por ejemplo, al captar la situación de peligro (el fuego en una casa, la aleta de un tiburón en el mar, ...) se desencadenan de modo inmediato una serie de mecanismos de huida (como es, por ejemplo, la aceleración del ritmo cardíaco para facilitar el movimiento de huida) que hacen posible el alejamiento del peligro.

El instinto es una *tendencia compleja, innata, estable, automática y específica*. Veamos cada una de estas notas separadamente.

a) *Tendencia compleja*. Se dice que el instinto es una tendencia compleja porque intervienen las funciones locomotoras y cognoscitivas (al menos a nivel

3. Vicente Arregui, J., Choza, J., *Filosofía del hombre*, op. cit., pp. 208-209. Dentro de la autoconservación cabría incluir no sólo el rechazo de todo lo que supone un peligro para la vida del ser vivo, sino también todo lo encaminado a su nutrición y crecimiento.

sensible). Los animales superiores al poseer toda la dotación de los sentidos externos e internos tienen más perfeccionados sus mecanismos instintivos.

b) *Innata*. Se trata, además, de una tendencia innata, es decir, no adquirida por el aprendizaje. «La educación y la imitación en nada influyen (en el instinto) porque son posteriores a él y en él se fundan» [4]. Por esta razón se dice que el instinto es infalible, sin necesidad de recurrir a ninguna experiencia anterior. No sucede así en el hombre, en el que el peso del instinto es menor; gracias a su inteligencia el hombre posee la capacidad de adaptarse a las nuevas situaciones sirviéndose del saber anteriormente adquirido.

c) *Universalidad específica*. Precisamente por el hecho de ser innato, es decir, que proviene de la naturaleza específica, se trata de una *tendencia propia de todos los individuos de una especie*. «Esta estabilidad se puede observar en el hecho de que ni en el espacio ni en el tiempo se producen variaciones notables ni progresos importantes y durables» [5]. El instinto propio de cada especie está determinado a un comportamiento fijo que se dirige siempre hacia lo más conveniente. Esto hace que el instinto permanezca estable en la especie con el transcurso de los siglos. Por ejemplo, las hormigas construyen ahora sus hormigueros de manera igual a como hace veinte siglos.

d) *Estable*. El instinto define una conducta *permanente* y estable del sujeto a pesar de las modificaciones funcionales y de la diversidad de las situaciones externas. La especificidad del instinto admite variaciones individuales mayores a medida que nos vamos elevando en la escala animal (desde los insectos a los mamíferos). En estos últimos el adiestramiento y las costumbres influyen más en la conducta animal, como ha mostrado el *conductismo*. En la psicología experimental se suelen distinguir entre los *instintos primarios,* que son los *más difícilmente modificables*, y *los instintos secundarios,* que son los *que admiten una mayor modificación mediante el ejercicio y la costumbre*.

e) *Automatismo*. «El animal realiza con gran perfección lo que hace por instinto, pero ni sabe lo que hace ni cómo lo hace, es decir que no tiene que elegir ni el fin ni los medios que le impone la naturaleza» [6]. En otras palabras, el animal actúa *sin tener conocimiento reflexivo de la finalidad de ese instinto*. Por eso se dice que se trata de una conducta automática. Así se explica que el automatismo del instinto continúe funcionando aunque varíen sustancialmente las condiciones en que se ejerce el instinto, resultando la conducta animal ineficaz [7].

A diferencia del animal, el hombre posee un conocimiento consciente y reflejo del fin de ese instinto, y como además es capaz de proponerse fines con in-

4. JOLIVET, R., *Psicología*, op. cit., p. 258.
5. *Ibid.,* p. 259.
6. *Ibid.,* p. 261.
7. Así por ejemplo, la gallina incuba un huevo de piedra en vez de otro fecundado; o las abejas tapan con gran laboriosidad las entradas de las celdas cuyo suelo se ha perforado.

dependencia de los instintos, puede de este modo educarlos. Las tendencias en los vivientes superiores pueden ser más o menos modificadas por medio del ejercicio: por esa razón, la tendencia se completa con algo añadido a su naturaleza que es el aprendizaje. De esta manera, las tendencias sensibles pueden ser innatas (instintos) o adquiridas (habilidades adquiridas). Las segundas refuerzan los instintos del ser vivo y perfeccionan su uso. En el hombre, la carga instintiva es menor con respecto al aprendizaje y por eso los instintos son más modificables. Incluso puede, gracias a su libertad, ir contra sus instintos básicos de conservación (como hacer huelga de hambre para reivindicar sus derechos, cosa que los perros o las ballenas nunca harán).

Las tendencias sensibles (instintos) en los animales y en el hombre se dirigen a satisfacer las necesidades más básicas de la conservación y la reproducción, y se dividen en dos grandes tipos: *los deseos y los impulsos*. Esta dualidad de facultades apetitivas se basa en dos tipos distintos de captación de valores en el tiempo: la captación de los valores dados en el presente inmediato de la sensibilidad funda el *deseo (apetito concupiscible* en la tradición aristotélica), y la captación de los valores en el pasado y en el futuro según los articula la sensibilidad interna funda el *impulso (apetito irascible)* y permite referir el instinto a valores que están más allá del presente inmediato de la sensibilidad.

Los deseos del sujeto se dirigen al bien presente y su satisfacción tiene carácter placentero porque implican la posesión de lo apetecido. Por ejemplo, comer un alimento cuando tenemos hambre. Los impulsos, por su parte, se dirigen al bien difícil que exige apartar los obstáculos que se interponen entre el sujeto y el bien sensible. El impulso es una tendencia de rechazo de esos obstáculos[8]. El ejemplo más claro es la agresividad a cualquier nivel: la conducta agresiva sirve, en general, para hacer frente a lo que aparece como una amenaza, por ejemplo, algo o alguien que impide alcanzar la comida, o que quiere quitarla.

En cierto sentido, se puede afirmar que el impulso nace del deseo pero es superior a él porque hace «discurrir»: el esfuerzo por alcanzar el bien culmina con la deleitación placentera en ese bien. El bien arduo es más difícil, pero más rico que el puro presente de la posesión del objeto deseado porque implica un ponerse en marcha, un proyecto, un cierto futuro. Cuando predomina el impulso, el mundo interior es más rico. Por el contrario, la gratificación del deseo satisfecho se acaba pronto. Si no se apetece nada más, se provoca entonces la reiteración del placer de las sensaciones actuales, y se desdeña el ponerse en marcha hacia un bien cuya consecución entraña apartar obstáculos. El hombre es el único animal que en ocasiones reitera las sensaciones presentes sin necesidad orgánica; (es conocida la mala costumbre seguida en la antigua Roma de vomitar por el placer de seguir comiendo, pero no porque lo necesitaran).

8. Podemos decir que los deseos son instintos hacia lo inmediato, mientras que los impulsos son instintos mediatos, porque existe una mediación hacia lo conveniente para el sujeto.

En suma, los impulsos apuntan a bienes más arduos, pero más valiosos. El dinamismo de las tendencias humanas exige armonizar y completar los deseos con los impulsos, la satisfacción de lo conseguido y los nuevos proyectos. Aquí es preciso tener en cuenta que en el hombre las tendencias sensibles, de hecho, acompañan a la tendencia racional, la voluntad. Pero se da realmente una distinción, como se muestra en el «conflicto» de tendencias descrito anteriormente (el dulce para el diabético).

3. Instinto y aprendizaje: conductismo, innatismo y antropobiología

En las antropologías positivas de este siglo se ha estudiado desde diversas perspectivas de qué manera los instintos afectan a la conducta humana. Las dos posturas fundamentales se presentan en «la polémica acerca de lo innato y lo adquirido, que se mantiene actualmente enfrentando a la etología (Timbergen, Lorenz, Eibl-Eibesfeldt) con el neoconductismo y las escuelas de condicionamiento y modificación de la conducta (Skinner)» [9]. En pocas palabras, el debate se centra en la cuestión siguiente: si en el hombre predomina lo heredado genéticamente, o por el contrario, lo adquirido por la educación o el ambiente. Veamos ambas posturas:

a) *La escuela conductista (o behaviorismo)* de J.B. Watson y *neoconductista* de B.F. Skinner. Para el conductismo no existe una diferencia sustancial entre el comportamiento animal y el humano, ya que mediante un adecuado sistema de premios y castigos puede configurarse de modo permanente la conducta humana mediante la creación de un circuito estable y automático (los llamados «reflejos condicionados») que determina la conducta según se haya acostumbrado a desear o rehuir. Según esta teoría (basada en el esquema conductista de estímulo-respuesta), el hombre ante un estímulo determinado ofrecerá siempre la misma respuesta según el sistema de premio o castigo en él inculcado. *Según el conductismo, lo realmente decisivo es el aprendizaje frente al innatismo biológico.*

b) *El innatismo o instintivismo* de Mc Dougal y K. Lorenz. Para estos autores, basándose en los datos aportados por la etología [10], «mediante un sistema de premios y castigos controlado desde el medio externo no es posible configurar de modo estable y predeterminado el comportamiento humano, pues los comportamientos de ese tipo (y, en concreto, los agresivos) están determinados por la programación genética del hombre, de manera que sólo se pueden alterar modificando esa programación» [11].

9. Choza, J., *Antropología filosófica*, op. cit., p. 206.
10. Recibe el nombre de *etología* la ciencia experimental que trata de la conducta animal, mediante la observación sistemática de las costumbres animales.
11. Choza, J., *Antropología filosófica*, op. cit., p. 213.

Se podría proponer una síntesis de estos dos planteamientos, de tal modo que sea posible admitir que «el comportamiento humano está condicionado por lo que se le ofrezca como castigo y recompensa desde fuera, es decir, desde el medio socio-cultural en el que nace y vive, y también por el conjunto de fuerzas vitales internas» [12]. Esta síntesis parece que es la ofrecida por el *modelo antropobiológico* de Gehlen y Portmann. Según esta propuesta, la especie humana presenta un notable déficit biológico e instintivo con respecto a otras especies animales, lo que le hacer ser una especie muy desvalida y necesitada de un largo periodo de protección y aprendizaje. Ambos autores insisten «en la necesidad de aprendizaje en el hombre debido a su carácter inacabado, a su pobreza instintiva, a la inespecificidad de sus impulsos, a la lentitud y prolongación excesiva de su desarrollo madurativo y a su apertura al entorno. Pero, mientras que para Gehlen la inconclusión humana tiene un sentido fundamentalmente negativo, para Portmann el inacabamiento y prematuridad biológica resulta ser la oportunidad para el desarrollo de una forma de vida espiritual, que ya se manifiesta germinalmente en la estructura biológica humana, y cuya realización sólo es posible contando con contactos sociales intensos y múltiples actos de aprendizaje, relacionándose el hombre con el mundo cultural que ha recibido en herencia de sus predecesores» [13].

Ciertamente estos planteamientos presentan aspectos que merecen ser tenidos en cuenta para comprender el dinamismo de la conducta humana. Pero en todo este debate es preciso apuntar que la diferencia esencial entre la conducta animal y la humana radica en un factor nuevo y decisivo: la libertad, como parece insinuarse, por ejemplo, en la propuesta de Portmann. Si se olvida que el hombre es libre, se acaba afirmando que su conducta ya está determinada, bien por su herencia genética (innatismo), bien por un sistema de premio y castigo en él inculcado (conductismo). Si se niega la libertad del hombre, se acaban difuminando los límites entre la conducta animal y el comportamiento humano. Es necesario subrayar la importancia de la herencia genética y del aprendizaje, pero éstos son «condicionamientos» de la conducta humana, y no determinaciones de la misma.

4. La plasticidad de las tendencias humanas

Hemos visto cómo desde la Antropología positiva se plantea la cuestión de la conducta humana. Desde la filosofía clásica el problema se estudia desde otra perspectiva. El aprendizaje, el ambiente y la herencia genética condicionan el comportamiento humano, pero no lo determinan totalmente porque el hombre posee libertad. Si el hombre es libre, esto quiere decir que sobrepasa el comportamiento instintivo mediante su razón y voluntad. El dominio que la voluntad tiene sobre los instintos (conservación, reproducción, agresividad, etc.) es «políti-

12. *Ibidem*.
13. Barrio, J.M., *Elementos de Antropología Pedagógica*, Rialp, Madrid 1998, p. 85.

co» y no «despótico»[14]. El dominio despótico es el que posee la voluntad sobre las potencias motoras (brazos, piernas, etc.): se trata de un dominio directo y automático en el que dichas potencias se subordinan esencialmente al poder de la voluntad. Por su parte, el dominio político es aquél que la voluntad ejerce sobre las potencias pero sin anularlas, de tal modo que puede modular y educar los apetitos o emociones. En definitiva, el hombre puede no ser esclavo de sus instintos si sabe educarlos adecuadamente.

Con este planteamiento se distingue netamente el comportamiento humano (racional y libre) del animal (instintivo). En este último, el circuito estímulo-respuesta está cerrado y es automático (no hay elección). Sin embargo, en el hombre este circuito permanece abierto por sus decisiones libres. De manera sintética, podemos enunciar las diferencias entre el comportamiento animal y el humano:

a) *El número de percepciones de realidades que pueden tener interés para el hombre es potencialmente infinito;* no se limitan a la satisfacción de los instintos de conservación y reproducción. El hombre añade unas finalidades más altas de tipo artístico, cultural, moral o religioso que explican su actuación. Son por ello reductivas las propuestas de Freud, que dice que el hombre sólo se mueve por la satisfacción sexual; o la de Marx, para quien el hombre está determinado por el instinto de conservación.

b) *El hombre es capaz de captar el valor objetivo de la realidad,* es decir, el significado real del objeto en sí mismo considerado, y no sólo por el interés para-mí. El agua no sólo sirve para satisfacer mi sed, sino que posee en sí misma una estructura objetiva. Por ejemplo, desde la química se dice que el agua es un compuesto de hidrógeno y oxígeno, y esta consideración es independiente de que sea capaz de calmar la sed aquí y ahora. Este distanciamiento con respecto a lo valorado es condición para el conocimiento intelectual.

c) Una vez captado algo de interés para el hombre, *la respuesta a ese estímulo no es inmediata ni automática, sino que permanece el circuito abierto* para dar o no dar respuesta a ese estímulo. El instinto está dominado por la razón y la voluntad libre. Por eso los animales no pueden hacer huelga de hambre ni morir mártires, porque su instinto de conservación es más fuerte que cualquier ideal[15].

d) *En el hombre no están determinados los medios para satisfacer los fines biológicos*. Es decir, la manera concreta de satisfacer sus necesidades tiene que ser «inventada» por el hombre, porque no está instintivamente predeterminada, sino que es la inteligencia la que determina el modo concreto de realizarlo. «Las tendencias humanas naturales no imponen formas enteramente determinadas a la conducta»[16]. Lo específico del hombre es que elige el modo de satisfacer sus ne-

14. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica,* I, q. 81, a. 3, c.

15. «Lo innovador es que el hombre pueda regir su comportamiento por valores pensados y no sólo por valores sentidos». MARINA, J.A., op. cit., p. 95.

16. MILLÁN-PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid 1993, p. 493.

cesidades instintivas y en eso consiste la cultura de un pueblo; por eso las culturas son tan diversas en el tiempo y en el espacio. Por ejemplo, la cultura gastronómica es diferente en cada pueblo, pero satisface una misma necesidad orgánica: la necesidad de alimentarse es instintiva, pero no el modo concreto de hacerlo porque no está prefijado.

e) *Las finalidades no instintivas a las que el hombre es capaz de dirigirse pueden constituirse también en objeto de tendencia mediante una inclinación llamada hábito:* esta tendencia es aprendida por repetición de actos. El hombre adquiere hábitos mediante el aprendizaje libremente asumido. Los hábitos desplazan cada vez más la carga instintiva del individuo. La espontaneidad biológica en el hombre es insuficiente; es tan débil que precisa del aprendizaje para que el hombre pueda subsistir como especie. Por esta razón la educación en el hombre es fundamental para «humanizarse» cada vez más [17]. El hábito libremente adquirido por repetición de actos es también libremente actualizado cuando el sujeto quiere: el hábito se diferencia del instinto secundario (mediado por el aprendizaje) porque es utilizado cuando queremos. Un alumno con hábito de estudio es capaz de estudiar cuando se lo propone con más facilidad que otro que no posee ese hábito. Como veremos más adelante, el hábito operativo bueno (es decir, la virtud) supone un incremento de libertad.

En definitiva, en este nivel instintivo es posible identificar la peculiaridad de la persona humana porque posee un dominio sobre sus potencias y facultades. Mientras que en el animal los instintos presuponen la vida biológica y están al servicio de ella (autoconservación y reproducción), en el hombre se advierte un proceso distinto: mantenerse en la vida está en función de algo más elevado a lo que el hombre se dirige de modo libre. Los instintos no modelan la conducta humana de modo ciego, sino que más bien parecen estar a disposición de la persona.

17. En el hombre la fuerza instintiva es mucho menor que en el animal, como lo manifiesta con claridad el siguiente ejemplo. En la jungla hindú fueron descubiertos dos niños de 5 y 10 años que habían crecido con una jauría de lobos. Su comportamiento era muy semejante al de los lobos: el modo normal de comunicación eran los aullidos y comían hincando los dientes en la carne cruda de sus víctimas. Por el contrario, unos lobeznos recién nacidos crecieron en un ambiente «civilizado» («humanizado») y se comportaban como lobos normales. Cfr. LUCAS LUCAS, R., *El hombre: espíritu encarnado*, op. cit., p. 155.

5
Pensamiento y lenguaje humano

Se suele atribuir a Aristóteles la clásica definición del hombre como «animal racional»[1]. A pesar de sus limitaciones[2] esta definición tiene el valor de señalar la diferencia radical entre el ser humano y los seres no humanos: la razón o *logos*. En realidad la definición aristotélica habla del hombre como «ser que tiene *logos*». El término griego *logos* significa no sólo la facultad racional sino también «palabra». Es decir, el hombre es el ser que tiene razón y palabra, pensamiento y lenguaje. Se trata de dos fenómenos humanos distintos pero muy vinculados. El pensar se expresa y se desarrolla en el lenguaje; y el lenguaje se hace posible porque hay un pensamiento que comunicar (los medievales hablaban de la «palabra interior» y del *verbum mentis* para referirse a lo concebido por el pensamiento). Existe una cierta prioridad lógica del pensar sobre el hablar. Por eso primero trataremos del pensamiento para después ocuparnos de su expresión lingüística.

1. Racionalidad y verdad

El ser humano se caracteriza por su peculiar apertura a la belleza, a la verdad y al bien. Por eso, otra de las posibles definiciones de hombre es la del «ser que busca la verdad»[3]. En efecto, el hombre es capaz de adecuar su entendimiento a la realidad de las cosas; es más, se trata de un deseo irrenunciable de la natu-

1. «Esta definición clásica es tomada como de indudable procedencia aristotélica; sin embargo, en ninguna parte Aristóteles la da formalmente así. Pero divide los animales en racionales e irracionales. Por eso la definición del hombre como *(zóon logón éjon),* el animal que tiene *lógos*, razón, esto es, el animal racional, parece haber sido una de las definiciones del Liceo que se manejan escolarmente y que después han pasado a integrar el acervo propiamente filosófico». Blanco, G., *Curso de Antropología filosófica,* pp. 371-372.
2. Cfr. Blanco, G., *Curso de Antropología filosófica,* pp. 371-384.
3. Juan Pablo II, *Fides et ratio,* n. 28.

raleza humana[4] y de cada hombre[5]. La verdad es necesaria para orientar la libertad: queremos conocer cómo son las cosas realmente antes de decidir. No nos resulta indiferente saber qué significa una señal de tráfico antes de circular por una carretera; o antes de comer una seta queremos saber si es venenosa o no, porque ese conocimiento orientará mi decisión.

Pensar (cavilar, razonar) tiene por objetivo conocer; y todo conocer es conocer la verdad (si no conozco la verdad en realidad no estoy conociendo). Conocer la verdad quiere decir ajustar mis juicios a la realidad de las cosas. El ajuste total no es posible; a veces ese ajuste es sólo aproximado porque intervienen muchos factores difíciles de evaluar (por ejemplo, determinar las causas y soluciones de las crisis económicas). Al constatar las limitaciones que la razón humana tiene para ajustarse a la verdad se corre el riesgo de caer en el *escepticismo* (no existe la verdad o el hombre no puede conocerla: pensar, dialogar o discurrir no me llevan a la verdad), o en el *relativismo* (cada hombre o cada cultura posee «su» verdad). Pero si no puedo determinar lo verdaderamente justo o bueno, estamos a merced de la fuerza bruta en lugar de conducirnos por la fuerza de la razón.

El conocimiento o apertura a la realidad comienza con el conocimiento sensible; pero es en el conocimiento intelectual donde se presenta la verdad porque no sólo hay adecuación a la realidad sino que además se conoce dicha adecuación. Esto es lo que quiere decir conocer formalmente la verdad[6]. El conocimiento intelectual tiene por objeto lo esencial y universal de las realidades materiales: la inteligencia es capaz de trascender lo presentado por la experiencia sensible para alcanzar verdades universales y abstractas. En efecto, mediante la inteligencia formamos ideas (o conceptos), juicios y razonamientos, gracias a los cuales el hombre accede a la verdad *esencial* de la realidad. Los animales irracionales poseen únicamente el conocimiento sensible, mientras que el hombre por su racionalidad asume y eleva el conocimiento sensitivo dirigiendo su conducta más allá de lo percibido sensiblemente. La racionalidad impregna todo el ser del hombre: las tendencias sensibles, los afectos y la voluntad.

Es importante percatarse de que la racionalidad no es un concepto unívoco. En efecto, existen distintos tipos de racionalidad que vienen a ser distintos caminos o vías de acceso a la verdad. Al menos se pueden describir los siguientes tipos de conocimiento racional:

4. «El deseo de verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre». *Fides et ratio*, n. 3.

5. «Nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber. Si descubre que es falso, lo rechaza; en cambio, si puede confirmar su verdad, se siente satisfecho. Es la lección de san Agustín cuando escribe: "He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar" (*Confesiones,* X, 23, 33: CCL 27, 173)». *Fides et ratio*, n. 25.

6. «Tan central es la reflexión veritativa en el conocimiento de la verdad, que éste sólo es posible por aquélla. Es la reflexión la que hace posible tanto la misma adecuación como, cabalmente, su conocimiento por parte de la inteligencia». SEGURA, C., *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino,* EUNSA, Pamplona 1991, p. 160.

1) *Conocimiento espontáneo*. Gracias al conocimiento ordinario captamos de modo inmediato una serie de verdades de manera espontánea o pre-científica incluso de orden metafísico (el principio de no-contradicción o el de causalidad, etc.) y moral (haz el bien y evita el mal). Junto a verdades evidentes, el conocimiento espontáneo proporciona también un saber no sistemático, poco preciso e imperfecto que reclama una reflexión crítica o científica. Pero ese primer acceso pre-científico a la verdad es muy necesario para conducirnos en la vida cotidiana[7]. Se trata de verdades que se suelen denominar «de sentido común» porque provienen del común sentir de los hombres[8]. El conocimiento pre-científico se manifiesta mediante otros cauces que son también una fuente de verdad para el hombre: «El arte, la literatura, la poesía y el teatro, por ejemplo, pueden revelar qué es el hombre con una profundidad y concreción a las que no llegan ni la filosofía ni la religión. Estos aspectos de la cultura revelan una inmensa verdad del hombre»[9]. En todo caso el conocimiento espontáneo o pre-científico es una manifestación de racionalidad humana y no atender a dicho conocer indicaría cierta irracionalidad.

2) *Conocimiento por el testimonio*. Mediante el testimonio o creencia la persona conoce entrando en una relación personal con otra persona. El testimonio proporciona un verdadero conocimiento (aunque como todo conocimiento humano, sea falible) porque me habla del estado de cosas en la realidad. Creemos en la existencia de los neutrinos porque nos fiamos de la comunidad científica y no porque los hayamos experimentado personalmente. Asentir al testimonio ajeno presupone un acto de libertad: se acepta el testimonio de otra persona gracias al abandono confiado en ella. La creencia constituye la base antropológica del acto de fe sobrenatural[10]. Pero además, se trata de una experiencia cotidiana sin la cual no podríamos vivir: de hecho en la vida de un hombre las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal. Aunque es posible el error (por engaño o ignorancia de aquel a quien hemos creído) esto no invalida este tipo de racionalidad. Sería bastante irracional querer someter a una constatación personal todas y cada una de las

7. «Ante la expansión gigantesca de las ciencias empíricas cabría pensar que la verdad precientífica no tiene ninguna importancia. Pero eso es una ilusión, porque el mundo de la experiencia vital existe desde siempre y sigue siendo el gran ámbito donde todo lo real se puede vivir humanamente». GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica,* 13ª edición, Sígueme, Salamanca 2003, p. 177.

8. Aunque para captar esas verdades de sentido común también se requiere una cierta mediación cultural. Un análisis y defensa de la noción de «sentido común» puede encontrarse en LIVI, A., *Crítica del sentido común. Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe,* Rialp, Madrid 1995.

9. GEVAERT, J., *El problema del hombre,* p. 177.

10. Juan Pablo II alude al testimonio como una forma de conocimiento que nos abre a la Revelación: «Esta verdad, ofrecida al hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo. Por esto el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno». *Fides et ratio,* n. 13.

creencias cotidianas, simplemente por el afán enfermizo de «estar seguros». Nuestra vida sería un trabajoso esfuerzo por encontrar garantías de todo. La confianza en los demás nos libera de la onerosa carga de poseer una evidencia personal: no podríamos vivir si no confiáramos. De este modo, nuestra vida se inscribe en una «tradición», es decir, en una serie de verdades «entregadas» (de *tradere,* entregar) por nuestros antepasados y acogidas en un contexto social. Por eso, también se puede decir que «el hombre, ser que busca la verdad, es pues también aquel que vive de creencias» [11]. En efecto, la búsqueda de la verdad no se cierra en un estrecho individualismo sino que se complementa con la sociabilidad humana. «El hombre no ha sido creado para vivir solo. Nace y crece en una familia para insertarse más tarde con su trabajo en la sociedad. Desde el nacimiento, pues, está inmerso en varias tradiciones, de las cuales recibe no sólo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree» [12]. Esta afirmación se enraíza en la tradición clásica y al mismo tiempo sintoniza con el valor de la tradición y la cultura, nociones recuperadas por la filosofía contemporánea [13]. El intento ilustrado de romper con toda tradición se reveló utópico, y en última instancia irracional [14]. Pero tampoco es racional aceptar acríticamente como verdadero todo lo que nos dicen, por el sólo hecho de ser «una tradición» o una moda cultural [15].

3) *Conocimiento afectivo*. «El conocimiento afectivo es una forma de aprehensión de la realidad de manera experimental, intuitiva e impregnada de datos afectivos, que precede y acompaña a los actos de la razón y a los actos de la voluntad» [16]. Con estas palabras se quiere indicar tan sólo la influencia de los afectos en el conocimiento, pero no se está proponiendo la existencia de una potencia cognoscitiva distinta de la razón. A esta forma de aprehensión de la realidad apunta el conocimiento *por connaturalidad,* tratado ya por la filosofía clásica [17].

11. *Fides et ratio,* n. 31.

12. *Fides et ratio,* n. 31.

13. «Es muy significativo que, en el contexto actual, algunos filósofos sean promotores del descubrimiento del papel determinante de la tradición para una forma correcta de conocimiento. En efecto, la referencia a la tradición no es un mero recuerdo del pasado, sino que más bien constituye el reconocimiento de un patrimonio cultural de toda la humanidad. Es más, se podría decir que nosotros pertenecemos a la tradición y no podemos disponer de ella como queramos. Precisamente el tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro». *Fides et ratio,* n. 85.

14. En este sentido resulta significativa la crítica a la Ilustración llevada a cabo por GADAMER, H.G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, pp. 344-353.

15. En este sentido hay que interpretar la crítica a la tradición de TUGENDHAT, E., «Antropología como filosofía primera», en *Antropología en vez de metafísica,* pp. 17-36.

16. ACOSTA LÓPEZ, M., *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, p. 10.

17. Cfr. D'AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992; PERO-SANZ, J.M., *El conocimiento por connaturalidad: la afectividad en la gnoseología tomista,* EUNSA, Pamplona 1964.

La persona humana de modo casi intuitivo (es decir, no discursivo o argumentativo) es capaz de conocer verdades por una cierta sintonía o connaturalidad afectiva con el objeto conocido. Principalmente este tipo de conocimiento acontece en el ámbito de las acciones morales: por ejemplo, la persona justa sabe reconocer de manera «connatural» el bien justo que debe ser realizado, sin necesidad de realizar un razonamiento excesivamente complejo. Este conocimiento afectivo puede dirigirse también hacia otras personas y ha sido tratado por la fenomenología en el llamado *conocimiento por empatía*. Se trata de un tipo de relación con la realidad existencial «del otro» de tal modo que somos capaces de «adivinar» de manera intuitiva las intenciones o emociones de aquellas personas a las que estamos unidos por algún tipo de lazos afectivos. Sentir compasión, por ejemplo, significa un cierto padecer dolor «con el otro» como si fuéramos nosotros mismos los que sufrimos el dolor. Últimamente se han desarrollado multitud de estudios sobre la inteligencia emocional tan necesarias para «saber» convivir con los demás. Ignorar la «inteligencia emocional» manifiesta una actitud irracional impropia del hombre. Por ejemplo, un ejecutivo que alcanzara gran éxito en la gestión o en el liderazgo pero que fracasara en sus relaciones familiares o de amistad no puede decirse que sea un modelo de racionalidad humana.

4) *Conocimiento científico-experimental*. Los datos captados por los sentidos pueden ser controlados de manera metódica y programada, sirviéndose también de un instrumental técnico que permita ir más allá de lo simplemente observado. Este método de observación empírica es lo propio de las ciencias experimentales que buscan corroborar con la experimentación las hipótesis y conjeturas científicas. El éxito de este modelo de conocimiento ha hecho que se haya convertido en un conocimiento fiable y «objetivo» porque aporta datos verificables empíricamente[18]. En la Modernidad el conocimiento científico-experimental ha ganado un enorme prestigio, pues su aplicación práctica ha posibilitado el gran desarrollo técnico del mundo contemporáneo: la razón se ha convertido principalmente en *razón técnica*, gracias a la cual el hombre hace efectivo su dominio sobre la naturaleza. De este modo, la ciencia experimental y la técnica se han convertido en paradigmas de racionalidad. El presupuesto implícito de esta racionalidad es que ninguna proposición tiene sentido si no puede ser verificada empíricamente. Sin embargo, este presupuesto no puede ser a su vez verificado empíricamente. Por esta razón se da la paradoja de que en su raíz el método experimental –paradigma de racionalidad– es irracional. En el mundo contemporáneo se habla entonces de la crisis de la racionalidad científica[19]. Igualmente la razón técnica ha entrado en crisis pues muchas veces se ha vuelto

18. «Las ciencias empíricas se distinguen en general por el principio de objetividad y verificabilidad, es decir, porque constatan los hechos, buscan nexos y los verifican, y todo ello con un método riguroso. Para obtener resultados, las ciencias empíricas ponen entre paréntesis todos los aspectos subjetivos. Se atienen rigurosamente al lenguaje objetivo y verificable que tiende a una formulación matemática». GEVAERT, J., *El problema del hombre,* p. 178.

19. Cfr. ARTIGAS, M., *El desafío de la racionalidad*, EUNSA, Pamplona 1999.

contra el hombre mismo (la bomba atómica simboliza hasta qué punto la razón técnica se ha vuelto irracional y antihumana).

Estos diversos caminos de acceso a la verdad no son excluyentes entre sí; es más, se reclaman mutuamente y de hecho se dan unidos en la realidad personal que es unitaria. En los clásicos la prioridad de la vida filosófica consistía en alcanzar la verdad y vivir de acuerdo a ella, independientemente de cómo era alcanzada. En otras palabras, lo importante no era si esa verdad la he conocido por el oído o por la vista: lo relevante era el hallazgo de la verdad, a la que se podía llegar tanto por el oído como por la vista, por la creencia y por la evidencia racional[20].

La existencia de estas diversas modalidades de racionalidad resultan significativas pues todas ellas nos hablan de un único sujeto del conocer: la persona. Por eso «la absolutización de una sola forma de conocer, comprometería la totalidad del conocer personal: éste puede darse siempre sólo como globalidad»[21]. Cuando se privilegia a un tipo de racionalidad sobre las demás se dan reduccionismos metodológicos. Así, el *racionalismo* privilegia el acceso a la verdad con la mera razón abstracta, prescindiendo de las creencias o afectos; el *emotivismo* atiende como verdadero principalmente a lo que emocionalmente percibo como bueno o bello; el *cientificismo*, por su parte, sólo admite como conocimiento fiable lo que es susceptible de verificación o contrastación empírica.

2. Objeto de la inteligencia humana

Al tratar de los sentidos externos afirmamos que tienen por objeto los aspectos sensibles de la realidad, es decir, los accidentes sensibles de la sustancia. Por los sentidos externos vemos luces y colores, oímos sonidos y ruidos, etc. pero propiamente hablando no captamos las cosas en sí mismas. Sólo a través de la unificación de las sensaciones en la percepción llevada a cabo por el sentido común realizamos una primera captación de la sustancia. Pero esas sensaciones unificadas en la imagen sensible se refieren a cosas singulares: percibo esta mesa o este gato determinado (con su tamaño, color, figura, etc.). Pero *el hombre es capaz de conocer de*

20. Retomo el ejemplo de Pieper, J., *Defensa de la filosofía,* Herder, Barcelona 1979, pp. 139-141. Juan Pablo II describe de modo preciso la dinámica del conocer humano: «Cada uno, al creer, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas. En ello se puede percibir una tensión significativa: por una parte el conocimiento a través de una creencia parece una forma imperfecta de conocimiento, que debe perfeccionarse progresivamente mediante la evidencia lograda personalmente; por otra, la creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas». *Fides et ratio,* n. 32.

21. Fisichella, R., «Oportet philosophari in Theologia (III)», en *Gregorianum* 76, 14 (1995), p. 707.

modo abstracto y universal, es decir, puede llegar a conocer la esencia de las cosas. Siguiendo con los ejemplos anteriores, el hombre es capaz de comprender en qué consiste el modo de ser de la mesa o del gato en general: es capaz de realizar descripciones esenciales aplicables a todos los individuos de una especie. En otras palabras, *por la inteligencia el hombre puede descubrir propiedades constantes y esenciales en las cosas materiales*. «La mayor capacidad resolutiva de problemas depende en el hombre de la capacidad de idear, es decir, de considerar los recursos de los que puede echar mano de una manera no particular. El hombre descubre en las cosas propiedades constantes, que van más allá del aquí y del ahora. El hombre, ante todo, resuelve problemas porque es inteligente. La inteligencia, en la práctica, se caracteriza por ser capaz de fijación de propiedades de un modo abstracto, no particular: la inteligencia puede acudir a un mismo remedio aunque cambien las circunstancias. En el animal esto es prácticamente inexistente» [22].

En ocasiones resulta difícil establecer la diferencia entre pensar e imaginar, o en otros términos, resulta complejo saber si mi entendimiento posee una idea (universal y abstracta) o una imagen (particular y sensible). Para entender de qué manera el hombre conoce realmente de modo universal la esencia de las cosas podemos acudir un ejemplo. Al hablar de un círculo, sabemos de qué hablamos y lo podemos imaginar; pero al hablar de una figura geométrica de diez mil lados la podemos comprender (sabemos qué quiere decir y sabemos en qué consiste), aunque no la podamos imaginar.

El hombre, por tanto, a través de su inteligencia conoce la esencia de las cosas. Tradicionalmente se dice que el *objeto propio y adecuado del entendimiento humano es la naturaleza o esencia de los seres materiales*. En efecto, lo primero que nos preguntamos ante una nueva realidad es ¿qué es esto? Con esta pregunta damos por sentado que «esto es algo», es decir que existe de una manera concreta o que tiene un modo de ser determinado (esencia). Todo lo que existe es potencialmente objeto de la inteligencia, por eso la nada en sí misma, es impensable (sólo se concibe como privación de algo positivo). Por lo tanto, como afirma Tomás de Aquino, «el objeto de nuestra inteligencia, en la vida presente, es la *quididad* de las cosas materiales» [23]. Objeto propio quiere decir que es lo captado directa e inmediatamente.

Pero no toda la realidad es sensible, ni por lo tanto es objeto directo del entendimiento humano. Hay que decir, entonces, que las *realidades inmateriales* también pueden ser conocidas aunque *de una manera impropia o indirecta*. Así por ejemplo, la inteligencia humana se conoce a sí misma por una cierta reflexión: primero la inteligencia conoce; y por reflexión conoce el hombre su propio acto de conocer y posteriormente se conoce como principio de su acto de enten-

22. POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, 3.ª edición, Rialp, Madrid 1998, p. 21.

23. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica,* I, q. 85, a. 8. Aunque resultan casi sinónimas estas palabras, *esencia* designa el principio real de las cosa, mientras que *quididad* hace referencia al aspecto esencial de la cosa que es conocido por el entendimiento.

der. También el hombre es capaz de conocer realidades espirituales (Dios, el alma, etc.) por analogía con las cosas materiales[24].

Así pues, se podría concluir que toda realidad, en cuanto que existe, es objeto de conocimiento humano (ya sea directa o indirectamente). En ese sentido el *objeto del conocimiento humano es infinito* porque no está abierto a un tipo determinado de seres, sino a todos: tiene una máxima apertura; el alcance del pensamiento es la realidad sin restricción. «El entendimiento es, de alguna manera, todas las cosas»[25]. Todo lo que existe es potencialmente objeto de conocimiento.

Que el hombre pueda conocer la esencia de las cosas materiales no quiere decir que conozca esencialmente la realidad; es decir, con su conocimiento no «agota» la esencia de la cosa[26]. En cierto sentido la esencia de las cosas nos es ignorada, aunque esto no nos impide conocer propiedades o aspectos esenciales de la realidad. Nuestro entendimiento es aspectual, discursivo y no agota la realidad[27]. ¿Cómo, de hecho, la inteligencia humana adquiere el conocimiento de esos aspectos esenciales? A través de diversas operaciones cognoscitivas como veremos más adelante.

3. Conocimiento teórico y conocimiento práctico

La razón humana unas veces se dirige a la acción y otras hacia la contemplación de la verdad. Vamos a tratar esta cuestión ahora con más detenimiento. En primer lugar hay que advertir que no se trata de dos potencias distintas, sino de dos funciones diversas de una misma facultad (la inteligencia) que se distinguen por su fin.

1) *Razón teórica o especulativa*. Se busca contemplar la verdad en sí misma («verdad teórica»). Tiene por objeto la verdad y aquello que es «necesario» (lo que es así y no puede ser de otro modo). En el conocimiento especulativo la realidad «mide» al sujeto: el sujeto adecuándose a la realidad alcanza la verdad. Su misión es «reflejar» la realidad («especulativo» proviene de *speculum,* «espejo»); o simplemente «asistir» a ella. El investigador que descubre una nueva ley física no la crea, sino que desvela un comportamiento constante que ya estaba presente en la Naturaleza; de la misma manera el matemático que hace una nue-

24. Cfr. *Ibid*., q. 88, a. 1 y a. 2: I, q. 13, a. 5.

25. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles,* II, c. 98. Esta doctrina ya está presente en Aristóteles. Para una explicación exhaustiva de esta doctrina con todos los textos del libro ya citado de Girau Reverter, J., *Homo quodammodo omnis según Santo Tomás de Aquino*.

26. Con cierta ironía Santo Tomás afirma que hasta la esencia de una mosca nos es desconocida, en el sentido de que la realidad de la mosca (siendo un pequeño insecto) no puede agotarse en mi conocimiento que yo tengo de ella.

27. «Dicho con otras palabras: la quididad no se identifica con la esencia real de las cosas, entre otros motivos porque lo esencial real es individual mientras que la quididad es universal». González Ayesta, C., *Hombre y verdad*, EUNSA, Pamplona 2002, p. 23.

va ley o el metafísico que estudia la doctrina del acto de ser no «crea» el acto de ser (esto es propio de Dios), sino que manifiesta propiedades implícitamente presentes en el acto de ser.

2) *Razón práctica*. Tiene por fin dirigir la acción práctica del sujeto. En ese sentido se dice que el objeto de la razón práctica es la «verdad práctica», que es lo mismo que decir que es el bien en cuanto cognoscible. El bien a realizar por el sujeto es algo contingente porque puede ser de otro modo, precisamente porque el sujeto debe «hacerlo» y no está ya dado. En la razón práctica el sujeto «mide» a la cosa porque depende de la razón. Esta última afirmación se comprenderá mejor al explicar las dos dimensiones que presenta la razón práctica:

a) *En orden a la producción* (*poeisis* en griego). En este caso, la razón se dirige al *saber técnico y artístico* que configuran la realidad extrasubjetiva y perfeccionan al sujeto en su «saber hacer». Por ejemplo, el zapatero «sabe» hacer zapatos y perfecciona su técnica haciendo zapatos.

b) *En orden a la acción moral* (*praxis)*. La razón práctica se dirige al obrar moral y perfeccionan al sujeto en cuanto hombre. Se trata de un perfeccionamiento global del sujeto humano, y no se limita a un aspecto, el meramente técnico, de su actividad. Por ejemplo, el hombre que «sabe hacer» actos de justicia y los hace de hecho se vuelve él mismo justo, y por eso se dice con verdad que es «mejor persona» o un «buen hombre», mientras que el pintor que posee el arte de pintar se dice que es «buen artista» pero nada decimos de su valor moral como persona.

4. Las operaciones intelectuales

Como la razón presenta una vertiente teórica y otra práctica, cabe distinguir dos grupos de operaciones cognoscitivas.

4.1. *Las operaciones de la razón teórica*

Las operaciones del pensar teórico o especulativo son tres, y están jerárquicamente ordenadas de la más simple a la más compleja. No se trata de una ordenación cronológica, sino más bien lógica, porque lo simple precede a lo compuesto. La diversidad de operaciones obedece a la limitación del conocer humano, puesto que si conociera de modo perfecto y exhaustivo en una sola operación, no precisaría de ellas:

a) La primera es la *abstracción,* también llamada «simple aprehensión», mediante la cual se obtienen los conceptos o ideas (como «blanco», «perro», etc.). Esta obtención de las ideas se realiza mediante una «luz intelectual» (conocida en la tradición filosófica como *entendimiento agente*) que el hombre tiene y que se «proyecta» sobre las imágenes elaboradas por la imaginación, de las cuales abs-

trae o separa lo esencial obteniendo el concepto. Conocer intelectualmente la realidad no es «construir» un objeto inteligible, sino «desvelar» o iluminar lo que de universal e inteligible hay potencialmente en las imágenes sensibles. Para que el conocimiento humano sea perfecto debe volver sobre lo concreto y singular, pues de otro modo no conoceríamos la realidad, sino la abstracción de la realidad. De esta manera puedo realizar juicios como «Sócrates es un hombre sabio», es decir, realizar afirmaciones universales sobre individuos particulares. *Lo propio de la inteligencia humana es conocer lo universal en lo particular.* La vuelta a la imagen sensible se denominaba en la tradición tomista «conversión a las imágenes» (*conversio ad phantasmata*)[28].

b) La segunda operación es el *juicio,* que es el acto mediante el cual afirmamos o negamos una propiedad de un sujeto. La expresión lingüística del juicio se denomina *proposición*: decir que «el perro es mortal» es una proposición lingüística que expresa un juicio intelectual. Por la limitación de nuestra inteligencia no se conoce la esencia en un solo acto. Se posee primeramente un cierto conocimiento más o menos genérico de la esencia, y progresivamente se conocen más y mejor sus propiedades. Por eso el juicio no es una mera asociación de conceptos, sino que supone una afirmación o negación de algo real y supone una vuelta a la realidad, es decir, una comparación con la cosa y no sólo una yuxtaposición de términos abstractos. Esto explica que sea en el juicio donde aparece la verdad explícitamente, puesto que se precisa conocer la adecuación entre el entendimiento y la cosa conocida[29].

c) La tercera operación intelectual se llama *razonamiento*, y consiste en el discurso racional, esto es, en un encadenamiento de proposiciones, lógicamente conectadas, de tal modo que desde unas proposiciones verdaderas ya conocidas llegamos a otra proposición verdadera que antes desconocíamos. Por ejemplo, «el perro es un animal», «todos los animales viven y mueren», «por tanto, los perros viven y mueren». En Lógica la expresión del razonamiento recibe el nombre de *silogismo*, y éste puede ser categórico, condicional, etc. Obsérvese que en el razonamiento se trata de hacer explícita una verdad que ya se contenía implícitamente en las premisas conocidas.

Para comprender mejor esta cuestión habría que distinguir dos modos para acceder intelectualmente a la verdad:

1º) De manera inmediata o *por evidencia*: el entendimiento capta inmediatamente la verdad de la proposición, como cuando afirmamos que «El todo es mayor que sus partes». De modo evidente se captan los primeros principios (que son a la vez leyes del pensamiento y leyes de la realidad). A este uso de la inteligencia en la tradición clásica se denomina «intelecto» (*intellectus)*.

28. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 84, a. 7; I, q. 86, a. 1.

29. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la verdad*, q. 1, a. 3; *Suma Teológica*, I, q. 16, a. 2. Una explicación más detenida puede encontrarse en GONZÁLEZ AYESTA, C., *Hombre y verdad*, op. cit., pp. 50-64 y SEGURA, C., *La dimensión reflexiva de la verdad,* op. cit..

2º) De *manera discursiva* y sucesiva: de verdades ya conocidas se pasa a verdades que antes se desconocían. Es el modo propio de conocer del hombre: los principios conocidos de modo evidente son pocos; la mayor parte del conocimiento humano es progresivo. A este uso de la inteligencia se llama «razón» (*ratio*). La discursividad es una de las características del conocimiento humano que es temporal y sucesivo; de esta manera se explica la historicidad del conocimiento según el cual el saber, la cultura y la ciencia son susceptibles de progreso o estancamiento. El acto de razonar lo lleva a cabo la misma facultad cognoscitiva que aprehende (primera operación) y juzga (segunda operación): la inteligencia. El razonamiento se lleva a cabo de modo discontinuo es decir, según las fases de comprender —indagar— comprender. Entre comprender algo y comprender otro aspecto de esa misma realidad hay un «movimiento» del entendimiento. Se trata no de un movimiento físico, sino de un paso de la potencia de conocer al acto de conocer una determinada realidad.

4.2. *Las operaciones de la razón práctica*

La razón práctica es la función de la razón mediante la cual se dirige la acción humana. La inteligencia en su dimensión práctica presenta el bien que se puede realizar a la voluntad. Como veremos con más detalle en el próximo capítulo al tratar de las relaciones entre entendimiento y voluntad, los actos de la razón práctica son los siguientes:

a) La *simple aprehensión del bien,* que tiene por objeto la complacencia en el bien que se propone a la voluntad. Por ejemplo, cuando se le presenta a la voluntad una acción que se concibe como buena, como puede ser dar una limosna o irse de vacaciones.

b) El *juicio acerca del bien* propuesto como conveniente y posible. El bien presentado se juzga como posible (tengo dinero para dar la limosna y para irme de vacaciones) y conveniente (si soy estudiante, la proximidad de los exámenes no parece aconsejar mi ausencia de la ciudad en esas fechas).

c) La *consideración* intelectual acerca de los medios encaminados a la consecución del bien querido. Se trata de una comparación entre las diversas posibilidades que se me ofrecen para dar la limosna o para irme de vacaciones.

d) El *consejo o deliberación* acerca del medio más adecuado para alcanzar el bien previamente captado. Se trata de un *juicio práctico* mediante el cual la inteligencia se inclina hacia el medio más apto. En los juicios prácticos, a diferencia de los teóricos, no existe la evidencia; por esta razón el juicio práctico termina por una decisión de la voluntad, y no por el descubrimiento de la verdad que se presenta a mi entendimiento.

e) El *precepto o imperio,* que consiste en la ordenación intelectual de las acciones humanas encaminada a la consecución del bien propuesto. Esta ordenación es realizada por la inteligencia movida por la voluntad.

5. Operaciones y hábitos intelectuales

Hasta ahora hemos tratado de las operaciones o actos cognoscitivos que se realizan gracias a la existencia en el sujeto de unas facultades o potencias: éstas no son otra cosa que capacidades operativas que el sujeto puede actualizar. Por ejemplo, con la vista yo puedo ver o no ver; con la facultad cognoscitiva puedo pensar o no, es decir, actualizar esas facultades mediante actos concretos (de ver o de pensar). Pero dichos actos no son puntuales, sino que de algún modo permanecen en el sujeto. Por eso se puede decir que «el pensar acontece como operación, y permanece y crece como hábito» [30]. Un hábito se puede definir *como la disposición estable en el sujeto que actúa y predispone para obrar.*

Por lo tanto, en el conocimiento intelectual es preciso distinguir entre: conocimiento como operación y conocimiento como hábito (ciencia). Pues bien*, el pensar que nace como operación es el pensar operativo, y el pensar que permanece son los hábitos intelectuales*. El pensar operativo es puntual, porque las operaciones pueden realizarse o no, y cuando se realizan, tienen lugar y se detienen; no se conoce con ellas más que lo ya conocido. Para conocer más, hay que ejercer nuevas operaciones. Mientras que el pensar habitual es duradero, no pasajero: permanece de modo estable en el sujeto. De esta manera, el matemático sabe hacer problemas de álgebra porque posee el hábito intelectual de la ciencia (ciencia matemática en este caso), aunque esté durmiendo o pensando en otras cuestiones no matemáticas.

Los hábitos intelectuales pueden ser:

a) *Innatos o naturales*. Mediante la experiencia sensible nuestra inteligencia induce los primeros principios intelectuales tanto especulativos como prácticos, por ejemplo, «el todo es mayor que la parte» o «haz el bien y evita el mal». Esos principios no están en la mente antes de la experiencia: lo que existe en nuestra inteligencia es la aptitud o disposición «natural» para descubrir esos principios en la realidad. Esta disposición natural no se enseña ni se aprende; es universal y común a todos los hombres. Ahora bien, ese hábito necesita de la experiencia sensible para desarrollarse [31].

b) *Adquiridos*. Estos hábitos se denominan adquiridos en la medida en que se pueden enseñar y aprender, pero no todos los hombres los poseen de hecho. Es verdad que todo hombre, en principio, puede saber hacer problemas de álgebra o fabricar zapatos: pero sólo alcanzarán esa habilidad los que la aprendan. Entre los hábitos adquiridos, unos son *especulativos,* como la *ciencia* (aptitud para demostrar la verdad en un ámbito particular, por ejemplo, la geometría) y la *sabiduría* (aptitud para remontarse a las causas últimas de toda la realidad); otros *prácticos*, como el *arte* o *técnica* (habilidad para el hacer técnico: saber pintar o conducir) y la *prudencia* (aptitud para obrar moralmente de modo recto).

30. Yepes Stork, R., *Fundamentos de Antropología*, op. cit., p. 52.
31. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 51, a. 1.

6. La espiritualidad de la inteligencia humana

6.1. *La relativa independencia respecto a la sensibilidad*

Cuando tratamos del conocimiento sensible mencionamos que una de las características esenciales del mismo era su dependencia con respecto a la experiencia captada por los órganos correspondientes. Para conocer al nivel sensible el sujeto necesita del cuerpo, de tal manera que la lesión de algunos de los órganos corporales anula la actividad perceptiva. De tal manera que la lesión del ojo impide la visión, o la lesión de la zona cerebral correspondiente a la memoria provoca la pérdida de la capacidad de recordar (como sucede en las amnesias). Es fácil comprobar entonces que la dependencia de las operaciones cognoscitivas sensibles con respecto al cuerpo es un hecho evidente.

Sin embargo, en el conocimiento intelectual la dependencia con respecto a los órganos corporales no es tan estrecha. Es cierto que el hombre necesita de la sensibilidad para elaborar ideas y formular juicios, pero esa necesidad no es intrínseca, sino extrínseca. En efecto, el hombre para entender precisa de las imágenes sensibles que le proporciona la sensibilidad, puesto que el pensamiento no funciona al margen de los sentidos, sino desde ellos y referido a ellos. Esto es una tesis clásica: «no hay nada en el entendimiento que no esté previamente en los sentidos». Una vez obtenidos los conceptos por abstracción, el pensamiento elabora juicios y razonamientos. Además, el pensamiento no funciona «solo» o «aislado», sino que vuelve a la sensibilidad para referir los pensamientos, que se refieren a aspectos comunes o universales de las cosas, a las cosas mismas y a los objetos singulares: «este perro es blanco» es un juicio referido a un objeto singular que tengo delante. Este proceder «de» y «volver a» la sensibilidad es una característica central de nuestra inteligencia: «la facultad de pensar piensa las formas en las imágenes» [32]. De hecho, es imposible por eso separar la actividad de la sensibilidad y del entendimiento: ambas se acompañan mutuamente.

Esto puede llevar a afirmar que sentir o percibir es lo mismo que pensar [33]. Sin embargo, aunque se dan a la vez, se distinguen, puesto que *sentimos* el frío y también *sabemos* qué es el frío aunque no lo estemos sintiendo ahora. De manera análoga, tenemos la imagen del círculo *tomada de la sensibilidad*, y también *sabemos* qué es un poliedro de infinitos lados, aunque no tengamos ninguna imagen del mismo. La inteligencia humana es *relativamente* independiente de los sentidos y de la situación orgánica del sujeto. Esto se explica porque a pesar de que el entender necesita de las imágenes sensibles es preciso añadir que entender o pensar es, en sí misma, una actividad intemporal, porque no depende intrínsecamente de la

32. Aristóteles, *Sobre el alma,* 431a 15.

33. Esta es la tesis básica propuesta por el empirismo anglosajón, recogida por aquellos partidarios del monismo fisicalista, según el cual el conocimiento humano se explica únicamente como procesos neuronales que tienen lugar en el cerebro. No habría, por tanto, una actividad mental de un alma espiritual.

situación espacio-temporal. «Yo puedo decir: en tal sitio, en tal día y a tal hora yo comprendí el teorema de Bernoulli. Pero el tal teorema no tiene nada que ver con aquel lugar y aquel momento; y mi comprensión del teorema tampoco. Por ejemplo, no tendría sentido decir que yo comprendo el teorema los días pares, pero no los impares; o en esta orilla del río Sadar, pero no en aquélla»[34]. Es decir, una vez obtenidas la imágenes sensibles por los sentidos, las operaciones intelectuales no dependen de la situación orgánica del sujeto, ni del espacio, ni del tiempo. Obsérvese que esta propiedad no se da en el conocimiento sensible. Yo siento el frío en mi cuerpo aquí y ahora, en contacto con la realidad sensible que está fría. Es decir, yo puedo *comprender intelectualmente* qué es el frío sin estar ahora *sintiendo* frío; sin embargo yo no puedo «sentir» el frío si *ahora* (aquí y ahora) no siento el frío.

Por otro lado, a diferencia de lo que sucede en el animal, el hombre puede captar la realidad no sólo en relación a su estado orgánico sino en sí misma, como cosa que está ahí, como algo otro, es decir, en su objetividad. Por ejemplo, puedo captar el agua como líquido refrescante que calma mi sed; pero también la puedo captar como un compuesto químico de hidrógeno y oxígeno, y eso ya no tiene nada que ver con mi estado orgánico de sentir sed. En el primer caso actúa la estimativa, en el segundo, el entendimiento.

6.2. *Mente y cerebro*

En las últimas décadas, el gran desarrollo de las neurociencias ha permitido un conocimiento cada vez más detallado acerca de la naturaleza y funciones del cerebro humano, así como de sus patologías. De este modo sabemos cada vez mejor qué zonas cerebrales están afectadas en enfermedades como el párkinson o el alzheimer; y además saber cómo funciona el cerebro y qué zonas cerebrales se activan cuando realizamos los diversos actos cognitivos (resolver un problema de matemáticas, recordar un número de teléfono, etc.). Las neurociencias aportan explicaciones no sólo sobre el modo de realizarse actos cognitivos, sino también otras operaciones vinculadas tradicionalmente a la espiritualidad humana, como los actos libres[35], valoraciones éticas[36] e incluso las creencias religiosas[37]. El desarrollo de las neurociencias ha tenido relevancia desde el punto de vista médico (de cara al tratamiento y curación de enfermedades mentales), pero también desde el punto de vista antropológico. Las neurociencias han puesto en evidencia la unidad sustancial del ser humano. Toda actividad humana, hasta la más elevada

34. LLANO, A., «Interacciones de la Biología y la Antropología. II: El hombre», en *Deontología biológica*, AA.VV., Facultad de Ciencias, Universidad de Navarra, Pamplona 1987, p. 195.

35. Una explicación breve y sencilla de este enfoque se encuentra en GONZALO SANZ, L., *Entre libertad y determinismo: genes, cerebro y ambiente en la conducta humana*, Cristiandad, Madrid 2007.

36. Cfr. GIMÉNEZ-AMAYA, J.M. - SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *De la Neurociencia a la Neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica,* EUNSA, Pamplona 2010.

37. MUNTANÉ, A. - MORO, M.ªL. - MOROS, E.R., *El cerebro. Lo neurológico y lo trascendental,* EUNSA, Pamplona 2008.

(como pensar o rezar) son operaciones del hombre entero, cuerpo y espíritu. Sin embargo, cabe también otra lectura de los datos de las neurociencias: reducir las operaciones «espirituales» o mentales a explicaciones meramente cerebrales. Ésta es la tesis materialista [38]: mente y cerebro serían una misma realidad; sólo el cerebro fisiológico es el que piensa y el que decide.

El problema de la relación entre la mente y el cerebro ha recibido principalmente cuatro explicaciones [39]:

a) El *monismo fisicalista* se presenta en dos versiones. La *teoría de la identidad,* según la cual los estados mentales, deseos, proyectos, elecciones y afectos pueden explicarse únicamente como procesos neuronales. Por otro lado, la *teoría del estado mental* parte de la refutación del dualismo cartesiano (dos realidades sustanciales completas yuxtapuestas): la única sustancia que existe realmente es el cerebro, sometido a las leyes físicas propias de lo material. Lo mental espiritual sería una mera ilusión sin base real.

b) El *emergentismo* (M. Bunge); se denomina «emergentismo» porque defiende que del cerebro «emerge» lo mental, que es irreductible, a lo meramente biológico. Este «brotar» de los fenómenos mentales a partir del cerebro se explica por un proceso evolutivo. A pesar de la diferente explicación, parece que se puede reconducir al fisicalismo materialista, porque en última instancia mental es producto de procesos meramente físicos.

c) El *funcionalismo* (H. Putnam, J.A. Fodor). La principal objeción que se dirige hacia el *fisicalismo* proviene de difícil identificación entre «estado mental» (pensar en algo, por ejemplo) y los procesos neuronales [40]. Un intento de superar esta objeción es «identificar un estado mental con algún tipo de estado abstracto de un ordenador» y así evitaríamos «los problemas que suscitaba la identificación de lo mental y lo neuronal. Esta perspectiva fue denominada *funcionalismo*, porque sostiene que los estados mentales son funcionales, esto es, su singularidad es consecuencia de su papel funcional dentro del sistema cerebral completo» [41]. La com-

38. El materialismo consiste en la explicación según la cual de toda la realidad humana se reduce a la materia y a las actividades fisico-químicas de la misma. Niega por tanto la existencia de la dimensión espiritual en el hombre, y consiguientemente su pervivencia en otra vida posterior.

39. Una buena síntesis actual puede encontrarse en BASTI, G. «Mente-Corpo, Rapporto», en *Dizzionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 920-939. La bibliografía sobre el problema mente-cerebro desde la antropología es abundantísima. Una buena síntesis y evaluación se encuentra en SANGUINETI, J.J., *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico,* Palabra, Madrid 2007.

40. Resulta poco «plausible pensar que un determinado pensamiento —como el de que nueve es el triple de tres o el teorema de Pitágoras— sea el mismo estado físico —la estimulación de las mismas neuronas— en el cerebro de todos los que piensan». NUBIOLA, J., «Perspectivas actuales en la filosofía de lo mental», en *Espíritu*, 49 (2000) 17.

41. *Ibidem*. Las diferencias entre el cerebro y un ordenador se pueden resumir así: «un ordenador es un sistema estático, y el cerebro un sistema absolutamente dinámico capaz de modificarse continuamente a sí mismo. El ordenador está formado por una serie de conexiones rígidas; el cerebro, por células con capacidad de movimiento, con la posibilidad de cambiar sus conexiones y de alterar con-

paración de nuestro cerebro con el funcionamiento de un complejo ordenador tiene su base real; pero no nos puede hacer olvidar las profundas divergencias con respecto a lo mental: la autoconciencia y la intencionalidad no es algo reducible a relaciones computacionales. En definitiva, «una explicación reductiva de los fenómenos mentales mediante su asimilación a los procesos computacionales de los ordenadores no explica realmente nada, porque la computación de los ordenadores sólo se explica en su relación con los seres humanos que con ellos interactúa»[42].

d) El *dualismo interaccionista*. Como respuesta a las propuestas materialistas, algunos autores como K.R. Popper y J. Eccles defienden la irreductibilidad de los procesos mentales a los mecanismos meramente cerebrales. Así, por ejemplo, Popper comienza señalando que hay que llamar «real» a toda entidad que pueda actuar causalmente o interactuar con cosas materiales ordinarias. De esta manera se distinguen tres mundos. El Mundo 1 (M 1) está constituido por objetos físicos y entidades del mundo físico que interactúan entre sí y en los cuerpos materiales. El Mundo 2 (M 2) es el mundo de las experiencias subjetivas (estados de conciencia, afectos, leyes lógicas del pensamiento, etc.). Por último, contamos con el Mundo 3 (M 3) constituido por el conjunto de productos de la mente humana (historias, mitos, teorías científicas, instituciones sociales, obras de arte, etc.). Estos objetos son materiales y pertenecen a la vez al M 1. El M 3 es real porque actúa o puede actuar sobre el M 1 (por ejemplo, la teoría física del átomo destruyó la ciudad de Hiroshima). El M 3 es real porque interactúa con el M 1 a través del M 2. Es preciso reconocer, concluye Popper, que existe una entidad dinámica, autoconstructiva y autoconsciente (no reducible a lo material): a esta realidad «cuasi-sustancial» la denominamos mente.

Dentro mismo del dualismo, aunque desde una perspectiva neurofisiológica, J. Eccles propone la distinción real entre la mente y el cerebro. Estas dos realidades se distinguen porque se advierte una distinción entre la mera «recepción de datos» (actividad cerebral) y la «percepción consciente» (actividad mental). Por otro lado, observamos que la mente autoconsciente es la que dirige la acción meramente neuronal[43]. Además, todavía se puede percibir la distinción real por un

tinuamente su función. El cerebro es capaz de captar continuamente nuevos datos, y modificarlos a su libre disposición. El ordenador sólo introduce los datos que se integren en sus circuitos externamente. El cerebro modifica el mundo que le circunda, el ordenador sólo en la medida que se lo permitamos. El ordenador da explicación de sí mismo: una máquina que se utiliza para tal y tal cuestión y que ha sido diseñada por una determinada compañía informática. El cerebro no da explicación de sí mismo: ¿por qué funciona libremente?, ¿quién lo puso en marcha?, ¿adónde se dirige?». GUDIN, M., *Cerebro y afectividad,* EUNSA, Pamplona 2001, p. 32.

42. *Ibid*., p. 21.

43. Es cierto que el sujeto humano recibe pasivamente muchos datos sensoriales trasmitidos por los procesos neuronales: así, la información procesada en el cerebro dirige la conducta ante un peligro que se presenta durante la conducción. Pero esos datos sensoriales no determinan necesariamente la acción consecuente, como si el sujeto fuera meramente pasivo. Además, hay acciones en donde el sujeto es el que activa voluntariamente los procesos cerebrales (cuando queremos resolver un problema de matemáticas, por ejemplo).

tercer hecho: la percepción consciente necesita un tiempo desde la recepción de los datos sensoriales hasta su constitución como consciente: si mente y cerebro fueran lo mismo sus actividades serían perfectamente simultáneas.

Todas estas explicaciones estarían de acuerdo en admitir que la actividad mental en el hombre requiere procesos neuronales que se dan en el cerebro. Pero esto no quiere decir que pensar se identifique sin más con procesos fisiológicos. En otras palabras, es cierto que el pensar requiere del órgano del cerebro, pero éste parece ser una condición *sine qua non* del pensar, pero no es el pensar mismo: es el hombre el que piensa con su cerebro, y no el cerebro el que piensa autónomamente. De hecho, pensamos y discurrimos cuando queremos[44]: el cerebro no se «activa» por propia iniciativa (esto es lo propio de la causa agente, que mueve a las otras causas por sí misma). Como apunta J.A. Marina, «la inteligencia humana se edifica a partir de la inteligencia computacional capaz de autodeterminarse»[45]. La autodeterminación es propia de la persona que se sirve de su inteligencia para dilucidar el bien hacia el que decidirse. En definitiva, en el problema de la relación entre mente y cerebro, es preciso admitir un cierto monismo y un cierto dualismo: la mente se distingue del cerebro, pero se hallan tan íntimamente imbricados que ambos constituyen una cierta unidad, en donde es posible distinguir los procesos mentales y los neuronales, pero no pueden separarse.

6.3. *La superación del materialismo*

Las tesis materialistas sobre la identificación del pensar con la actividad cerebral pueden ser rebatidas, además de lo dicho hasta ahora, por algunos hechos de experiencia que muestran la trascendencia de la inteligencia humana.

a) El sujeto cognoscente se descubre a sí mismo conociendo y siendo el centro de referencia. El sujeto inteligente, a la vez que percibe las cosas que le rodean, percibe su propia existencia: se conoce a sí mismo como sujeto, como «yo». En otras palabras, el sujeto humano es autoconsciente y autorreflexivo. La inteligencia es reflexiva porque permite advertirnos y descubrirnos a nosotros mismos en medio de «nuestro mundo». Desde otra perspectiva se puede comprender mejor esta característica del pensamiento. Anteriormente hemos dicho que el entendimiento es en cierto sentido (intencionalmente) todas las cosas, porque todas las cosas que existen son potencialmente objeto de la inteligencia. Pues bien, también el mismo acto de conocer puede ponerse como objeto de conocimiento; incluso el sujeto que realiza el acto de conocer se puede poner como objeto de conocimiento intelectual. A esta capacidad de «volverse sobre sí mismo»

44. Se podría decir que el sujeto es la causa agente del pensar, mientras que el cerebro sería una cierta causa instrumental unida al agente y necesaria (pensamos «con» el cerebro), y una cierta causa material (pensamos a partir de los datos sensoriales elaborados mediante procesos neuronales).

45. MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora,* p. 229.

llamamos reflexividad. Esta reflexividad sobre el propio sujeto es la *conciencia*, y no se da en los sentidos externos: por ejemplo, el ojo ve objetos coloreados, pero no puede ver su acto de ver, ni verse a sí mismo. El hombre, a diferencia del animal (y del ordenador), es autoconsciente.

b) La inteligencia es susceptible de crecimiento irrestricto porque siempre puede seguir conociendo más y mejor. Ese crecimiento potencialmente ilimitado que permanece en la inteligencia en forma de hábitos es imposible que se dé en una realidad exclusivamente material, porque todo lo material es limitado en el espacio y en el tiempo.

c) La inteligencia humana puede conocer ideas universales, cosas irreales (un centauro) y cosas negativas (la nada). Así, por ejemplo, la inteligencia puede poseer a la vez la noción de «caliente» y «frío», es decir, una propiedad y su contrario. Ninguna realidad material es universal, ni irreal, ni negativa; la materia en sí misma ya está determinada a poseer una propiedad que excluye su contrario (cuando sentimos el frío no sentimos a la vez lo caliente). Por eso la inteligencia no puede reducirse a lo material.

7. Relación entre pensamiento y lenguaje

El lenguaje humano ha sido objeto de una progresiva y creciente atención por parte de los científicos y filósofos desde comienzos del siglo XX, hasta el punto de hablarse del «giro lingüístico en la filosofía contemporánea». Dicho «giro lingüístico se caracteriza tanto por la concentración de la atención en el lenguaje como por la tendencia a tratar los problemas filosóficos a partir de la forma en que aparecen en el lenguaje» [46]. De esta manera se pasa a estudiar la realidad y el pensamiento desde el lenguaje: el punto central de la reflexión es de qué manera se conectan las ideas, las palabras y las cosas. A lo largo de estas décadas han nacido diversas disciplinas que, desde enfoques metodológicos distintos, se centran en el lenguaje: la sociolingüística, la semiótica, la psicología cognitiva, la informática, la filosofía de la mente, etc. A la antropología, sin embargo, le interesan estas disciplinas en la medida en que se centran en un aspecto específico del hombre, como ya advirtiera Aristóteles: «El hombre (ser con *logos*) es el único ser vivo que tiene palabra» [47]. Pero ¿en qué consiste el lenguaje humano?

El racionalismo moderno trasmitió la idea de que la razón abstracta y la lógica (propia de la argumentación científica) eran los lenguajes humanos por excelencia y los únicos ámbitos donde cabe la búsqueda de la verdad. Se trataría entonces de que nuestro lenguaje fuera lo más preciso posible, evitando las am-

46. Conesa, F., Nubiola, J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999, p. 38.
47. Aristóteles, *Política,* I, 2, 1253a 10.

bigüedades para clarificar nuestro pensamiento. De hecho, el ideal lingüístico sería poder traducir a esquemas lógicos nuestro lenguaje de palabras. Esta perspectiva ha sido sustituida en la filosofía del lenguaje actual gracias al estudio y análisis del lenguaje cotidiano. Desde este punto de vista, la ciencia aparece como un uso más del lenguaje, pero no la primera ni la más importante forma de comunicación humana. De esa manera el lenguaje es más amplio que la dimensión lógica del mismo. El lenguaje humano se convierte en la actividad racional por excelencia y de su estudio se obtienen conocimientos decisivos sobre el hombre, su conducta, la cultura, la sociedad, etc.

El lenguaje humano existe porque el hombre, «el ser que habla», es capaz de trasmitir sus conocimientos objetivos acerca del mundo (función lógica o representativa). Pero también puede manifestar, a diferencia de otros seres, sus estados interiores, afectos y emociones mediante signos (función expresiva). Se añade a lo anterior la expresión de sus deseos y mandatos (función directiva). Puede, además, crear belleza con el lenguaje mediante metáforas o juegos fonéticos (función poética). Incluso es capaz de usar el lenguaje para hablar del lenguaje mismo (función metalingüística). Todas estas funciones que puede desarrollar el hombre son manifestaciones de racionalidad, pero no se restringe a una racionalidad de tipo lógico-silogística.

Parece claro que entre pensamiento y lenguaje humano existe una estrecha vinculación, pero ¿cómo se relacionan entre sí? ¿Qué es anterior: el lenguaje o el pensamiento? ¿Depende el pensamiento del lenguaje o viceversa? Para responder a estas preguntas se han propuesto diversas teorías [48]. Para E. Sapir y B . L. Whorf, el pensamiento depende del lenguaje: desde el nacimiento, el niño se introduce en un mundo cultural que le precede y que está configurado por estructuras lingüísticas específicas que configuran su modo de pensar. De este modo se da un *determinismo lingüístico* que conduce a un *relativismo lingüístico* puesto que las visiones del mundo configuran el pensamiento de cada individuo de manera diferente (y, en cierto modo, irreconciliables entre sí). Por otro lado, J.B. Watson fundándose en los principios conductistas propone la identificación entre lenguaje y pensamiento. Para el conductismo, es preciso eliminar todos los aspectos internos anímicos no controlables; sólo los mecanismos fisiológicos que intervienen en la actividad lingüística son controlables, luego el pensamiento no es otra cosa que su manifestación lingüística. Sin embargo, la experiencia común manifiesta de modo patente que pensar no es lo mismo que hablar: no decimos todo lo que pensamos; incluso podemos decir lo contrario de lo que pensamos o sentimos. Por otro lado, para J. Piaget, como fruto de sus investigaciones de psicología evolutiva concluye que el lenguaje depende del pensamiento. Así, por ejemplo, el niño desarrolla primero sus capacidades intelectuales, adaptando posteriormente su nivel lingüístico a su nivel intelectual. No obstante, la experiencia

48. Cfr. BURGOS, J.M., *Antropología: una guía para la existencia,* Palabra, Madrid 2003, pp. 242-247.

nos muestra también que nuestro pensamiento se desarrolla y amplía en un contexto social mediante el uso de un vocabulario preciso y de determinadas estructuras lingüísticas. ¿Cómo relacionar adecuadamente estos dos fenómenos específicamente humanos?

Se trata de dos realidades interdependientes: sin pensamiento no hay lenguaje, y sin lenguaje no se desarrolla el pensamiento.

Ahora nos interesa insistir en que el hombre es el «ser que habla» porque conoce, esto es, porque tiene inteligencia. Esto parece indicar que *el lenguaje es vehículo y expresión del pensamiento;* el lenguaje manifiesta y comunica el pensamiento porque lo tiene incorporado dentro de sí. Las diversas ciencias que estudian la relación entre pensamiento y lenguaje llegan a la conclusión de que el mejor modo de definir esa relación es decir que el pensamiento es la «forma del lenguaje». Así queda enfocada la solución de si existe el pensamiento sin el lenguaje y viceversa. Cuando digo: «pienso que el tren llegará tarde», «el tren llegará tarde» no sólo expresa, sino que contiene lo que pienso. Esto quiere decir que «entender el significado de una palabra es conocer. El significado comprendido de una palabra es conocimiento» [49]. «Comprender una palabra es saber qué significa, y saber qué significa es saber usarla» [50]. Esto nos lleva a concluir que hablar y pensar se dan a la vez. No se puede hablar sin pensar.

Si es cierta la estrecha vinculación que se da entre el lenguaje y el pensamiento humano, sería posible acceder a la naturaleza del pensamiento desde el análisis del lenguaje: pensar no es un proceso psíquico paralelo al proceso físico de hablar, sino que el lenguaje contiene el pensamiento. Por ejemplo, la distinción entre «pensar en A (sustantivo)» y «pensar que p (proposición)» expresa la clásica distinción entre simple aprehensión y juicio. Ambas operaciones están interrelacionadas, porque saber el significado de A es ser capaz de formar una proposiciones en torno a A; además, no se puede formar una proposición sobre A, sin saber lo que A significa. La relación entre simple aprehensión y juicio es la misma que se da entre palabras y proposiciones [51].

Por otro lado, hay que tener en cuenta que para que «funcione» el lenguaje no basta sólo con la capacidad de expresarme: si el hombre es capaz de hablar, es también porque hay otro hombre que es capaz de escucharle y de comprender lo que dice: el lenguaje sirve para comunicarse y tiene como requisito el conocimiento. Anteriormente apuntamos que abstraer significa, en primer lugar, «captar lo común a muchos individuos». De este modo, el término universal es equivalente en cierto modo a «común a muchos». Por eso se dice que el pensamiento capta universales, es decir, conceptos o ideas generales como «perro», «animal», «ser vivo», etc. Por eso podemos hablar y tener leyes pues el lenguaje expresa el pensamiento, y éste expresa aquello común por lo cual nos regimos todos. Si lo con-

49. GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1970, p. 286.
50. VICENTE ARREGUI, J., CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, op. cit., p. 274.
51. Cfr., *ibid*., pp. 278-279.

cebido por mi mente (como la idea de «bien» o «caballo») no fuera compartido por otro sujeto no sería posible la comunicación. En eso coincidimos y nos encontramos con los demás hombres: los pensamientos se pueden compartir, porque conocemos ideas universales, transmisibles mediante el lenguaje. Es la razón lo que une a los humanos, lo que les empuja a entenderse. La presencia de la razón en nosotros es el fundamento de la posibilidad del lenguaje y de la vida social.

Decíamos antes que el lenguaje es vehículo del pensamiento porque contiene lo pensado, de tal modo que no hay lenguaje sin pensamiento (puedo emitir sonidos como «ñjmawolkg», pero esto no es lenguaje porque no posee un sentido determinado, al menos en castellano). Pero, en cierto sentido, mi pensamiento en gran parte no sería posible sin el lenguaje, porque el pensamiento se adquiere tanto por experiencia como, sobre todo, por comunicación social en una tradición cultural. Como afirmaba Wittgenstein no existe «un lenguaje privado» en el hombre; todo lenguaje humano es «público»: lo aprendemos siempre en un marco social determinado. Conviene destacar, sin embargo, que la relación entre lenguaje y pensamiento no es exactamente recíproca: el pensamiento es el que fundamenta el lenguaje. La relación entre pensamiento, lenguaje y cultura se manifiesta en que estos tres fenómenos específicamente humanos se desarrollan a la vez. En efecto, «aunque es cierto que el lenguaje surge en el cerebro humano, por otra parte, el cerebro llega (...) a conformarse de modo humano, precisamente mediante el lenguaje o, en términos más generales, por la cultura y la educación»[52]. En otras palabras, el hombre necesita del aprendizaje para desarrollar su capacidad lingüística y su pensamiento. Muestra de ello es el experimento de los «niños salvajes», que desde los cero a los dos años permanecieron incomunicados, al término de los cuales no sabían hablar y los diversos circuitos cerebrales que requiere el lenguaje no se habían desarrollado.

8. Lenguaje animal y lenguaje humano

En sentido amplio se podría decir que *el lenguaje es toda forma de comunicación y de transmisión de información llevada a cabo a través de ciertos signos*. Según esta definición se debería admitir que también los animales poseen un cierto «lenguaje» (por ejemplo, la danza de las abejas trasmite información acerca de la proximidad de alimento). Sin embargo, para Sapir (uno de los «padres» de la lingüística contemporánea) el lenguaje —en sentido estricto— es un valor específicamente humano, y se define del siguiente modo: «*es un método exclusivamente humano, no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada*»[53]. Para ilustrar

52. Conesa, F., Nubiola, J., op. cit., p. 29.
53. Sapir, E., *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, 2.ª ed., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1962, p. 14.

esta definición podemos establecer algunas diferencias importantes entre el lenguaje animal y el humano:

a) *El lenguaje animal es producto de un instinto fijo,* mientras *que el lenguaje humano es un producto cultural y convencional: se trata de una función «añadida».* El lenguaje humano se expresa en una lengua concreta, aprendida y transmitida en un entorno socio-cultural determinado, que varía geográfica e históricamente: es decir, no está fijo porque es una convención y por lo tanto, algo cultural. La capacidad humana de comunicarse mediante signos es natural, pero la realización concreta de dicha capacidad es un producto cultural. En este sentido, los lingüistas hablan *del lenguaje como la facultad humana de comunicarse,* común a todos los hombres[54], mientras que *el habla es la realización concreta de esa facultad en un determinado grupo social.* El lenguaje animal es producto de un instinto, *mientras que el lenguaje humano debe ser aprendido.* Es cierto que para el lenguaje humano se requiere una cierta base orgánica (por ejemplo, una superficie cerebral suficiente, un aparato fonador, etc.) pero es sólo una condición de posibilidad, puesto que se debe actualizar con el aprendizaje de una determinada lengua.

b) El *lenguaje animal es icónico,* es decir que hay una relación simple, directa y constante entre el signo y el mensaje (el signo representa siempre y sólo el mismo mensaje). El hombre es también capaz de usar lenguaje icónico. Sin embargo lo específico del hombre es el empleo del *lenguaje dígito.* Esto quiere decir que *la relación entre el signo y el mensaje es convencional o arbitraria y por tanto, modificable:* un mismo mensaje puede decirse con varios signos, y un mismo signo puede llegar a tener mensajes o significados diferentes. Por lo tanto, los signos o símbolos del lenguaje humano son elegidos o producidos por el hombre de manera deliberada.

c) En el *lenguaje animal el mensaje que se transmite es un determinado estado orgánico del individuo.* En el lenguaje dígito, por el contrario, no sólo se expresan estados interiores con respecto a la realidad, sino que se hace referencia específica a objetos del entorno: es decir, *puede tratar acerca de la realidad en sí misma,* y no en relación a la propia subjetividad. Esta distinción corre paralela a la que se establecía entre la estimativa animal (significado para-mí) y la idea objetiva (la realidad en sí misma).

d) El *número de mensajes del lenguaje humano es ilimitado,* por lo cual siempre cabe novedad. Siempre se pueden formar nuevas proposiciones con viejas palabras. Por eso el lenguaje humano es siempre creativo. Los animales, en cambio, sólo emiten un *número fijo y limitado de mensajes,* siempre iguales.

54. Precisamente por tratarse de una facultad innata a todos los hombres Pinker habla del lenguaje como de un instinto. Creemos que tal denominación es impropia: más bien cabría decir que la facultad lingüística es propia de la naturaleza humana —como reconoce también el mismo autor— que está abierta a múltiples realizaciones culturales en el espacio y en el tiempo. Cfr. PINKER, S., *El instinto del lenguaje*, Alianza, Madrid 1995.

Estas diferencias, conectadas implícitamente en la tradición clásica con las diferencias entre la «inteligencia» animal y la humana, parecieron tambalearse con los experimentos conducentes a enseñar algún lenguaje a los chimpancés. Son bien conocidos los diversos intentos, aparentemente exitosos, de comunicarse mediante signos con monos «inteligentes» que lograban relacionar signos con realidades (semántica) y usarlos en un contexto que les permitía obtener beneficios (pragmática); e incluso conectar algunos signos entre sí (sintaxis). Estos indicios hacían pensar en la capacidad lingüística de estos seres (manifestación inequívoca de inteligencia). En la actualidad se admite que tales experimentos sólo demuestran que los chimpancés poseen una buena memoria para obtener gratificaciones, una gran capacidad mimética, así como una gran capacidad de aprendizaje... animal por la cual identifican señales con recompensas: y nada más. «Como observador a distancia de los programas de entrenamiento del lenguaje en simios, tengo la impresión de que las grandes esperanzas iniciales de poder ser capaces de comunicarse con simios a un nivel humano se han visto defraudadas»[55]. Las diferencias entre el lenguaje de los animales con respecto al humano son cualitativas, responden a tipos diversos de organización mental.

Para algunos autores, la esencia del hecho lingüístico es una síntesis manifestativa de lo más peculiar y específico del ser humano: la materialidad (sonidos, grafías o gestos corpóreos) que expresan la espiritualidad (pensamiento o significado). De nuevo se muestra la irreductibilidad de la persona humana al mundo meramente animal.

55. ECCLES, J.C., *La evolución del cerebro: la creación de la conciencia*, Labor, Barcelona 1992, p. 75.

6
La dinámica volitiva humana

1. La experiencia de la voluntad en el hombre

1.1. *Desear y querer*

El hombre es un ser abierto a la verdad; pero además el hombre está abierto hacia el bien al que tiende de modo natural. Ya hemos tratado de los deseos e impulsos que son las tendencias hacia los bienes captados por la sensibilidad. Ahora hemos de tratar de la inclinación o tendencia hacia el bien captado intelectualmente. Podemos definir la *voluntad humana como la tendencia espiritual hacia un bien concebido por la inteligencia*. En la filosofía clásica la inclinación hacia el bien inteligible recibía el nombre de *apetito racional* (la voluntad) para distinguirlo del apetito sensible (deseos e impulsos).

En la experiencia cotidiana resulta difícil a veces distinguir entre las tendencias sensibles (*deseo*) y las del orden intelectual (*querer*). «La confusión procede de que en general querer y deseo son concomitantes y concurrentes, porque el mismo objeto a la vez es querido y deseado (...). Pues el querer, sin duda es despertado por la representación abstracta de un bien, pero no se dirige hacia el bien *como abstracto,* tal como está en la inteligencia. Como todo apetito, se dirige hacia el bien en sí mismo, real, concreto, que está representado de un modo abstracto» [1]. Si queremos satisfacer el hambre, es cierto que *deseamos* comer y cuando comemos estamos *queriendo* comer: en este caso desear y querer se unifican intencionalmente en su objeto.

La diferencia entre las dos tendencias se comienza a percibir cuando el bien concebido intelectualmente no es sensible, de tal modo que podemos tener un bien sin deseo. Cuando *quiero* obrar con justicia puede que no *desee* ningún bien sensible. La diferencia aparece con más claridad aún cuando hay oposición entre la voluntad y el deseo. El deseo tiende a los bienes sensibles (percibidos o imagi-

1. Vernaux, R., *Filosofía del hombre*, 3.ª edición, Herder, Barcelona 1971, pp. 151-152.

nados), mientras que la voluntad tiende al bien inteligiblemente captado. Por ejemplo, cuando *quiero* la salud y para ello me privo de bienes sensibles muy deseables para el paladar (como un buen bisctec rebosante de colesterol, para un enfermo de corazón).

1.2. *Lo voluntario y lo involuntario*

Para advertir en el hombre la existencia de una inclinación racional acudiremos en primer lugar a una descripción negativa. ¿Qué es lo involuntario? Espontáneamente creemos que una acción del hombre es involuntaria cuando se ha hecho por ignorancia. En tal caso decimos que se ha hecho «sin querer» porque el sujeto ignoraba las circunstancias concretas en las que se desarrollaba la acción; el hombre actúa con inadvertencia previa. También decimos que algo es involuntario cuando un agente exterior empuja a realizar una determinada acción a un sujeto en contra de su querer. En otros casos decimos que una acción es involuntaria cuando se ha hecho por miedo. En realidad el miedo es un mixto de voluntario e involuntario, dependiendo en mayor o menor medida de la objetividad de ese temor.

Partiendo de esta primera aproximación negativa podemos concluir con Aristóteles que lo voluntario positivamente considerado es «aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción»[2]. Por lo tanto, *para que una acción sea perfectamente voluntaria se requiere que su principio sea intrínseco (que el sujeto no esté violentado por un agente exterior) y que haya un cierto conocimiento del fin*. En cuanto al conocimiento del fin, se aprecia que puede ser:

a) *Imperfecto*. Cuando se conoce la cosa que es fin, pero no en cuanto fin. Por ejemplo, el animal se dirige hacia un bien previamente captado por los sentidos; pero esa inclinación es automática, sin una mediación reflexiva, porque se dirige hacia el bien conocido, pero no en cuanto fin. Si captara el fin como fin podría elegir los medios para alcanzar el fin aprehendido.

b) *Perfecto*. Cuando se conoce no sólo lo que es fin, sino también la razón de fin. El hombre conoce el fin como fin, porque es capaz de distinguirlo de los medios. Lo propio de la naturaleza racional no es sólo conocer el fin, sino la razón de fin o bien que me lleva a elegir los medios para dirigirme hacia los fines previamente conocidos. Por eso se dice que lo específicamente humano es la capacidad de proponerse fines, lo cual hace que la acción sea propia en un sentido nuevo. No se trata sólo de dirigirse por sí mismo hacia un fin que nos es dado «desde fuera», sino de ser capaz de fijarse por sí mismo los fines. Esto es lo más voluntario: dirigirse hacia fines propuestos por el sujeto.

2. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1111a 22-23.

Por otro lado, la distinción entre lo voluntario y lo involuntario se presenta en ocasiones con la distinción entre actos humanos y actos del hombre.

a) *Actos del hombre*. Son las acciones que «ocurren» en el hombre, pero en las cuales éste no se reconoce como su autor, porque no están sujetas a su libre voluntad (por ejemplo, el palpitar del corazón, sentir hambre, etc.). En general, son todas acciones involuntarias.

b) *Actos humanos*. Son las acciones en las que el sujeto se presenta como responsable (capaz de *respondere*) porque es su autor. Las acciones humanas son susceptibles de un juicio ético, porque ha entrado en juego la voluntad libre[3].

Esta distinción es particularmente necesaria para la Ética, puesto que donde comienza lo voluntario y libre comienza el campo de lo específicamente moral, mientras que las acciones en las que no hay voluntariedad no son susceptibles de una calificación moral. En realidad, en la vida humana lo voluntario se encuentra entrecruzado con lo involuntario. En ocasiones es difícil determinar con precisión la voluntariedad o responsabilidad concreta de una acción. Sin embargo, la conciencia moral suele presentarnos con juicio certero la voluntariedad y responsabilidad de una acción determinada.

2. Naturaleza y objeto de la voluntad

Por la descripción fenomenológica llevada a cabo anteriormente se descubre que si existe una inclinación hacia el bien inteligible es porque debe existir una facultad que haga posible esa tendencia: esta facultad operativa es la voluntad. Toda facultad se define por su objeto y por su operación. Ya vimos que la operación de la voluntad es querer; *el objeto de la voluntad es el bien captado previamente por la inteligencia:* los clásicos lo decían de modo sintético: *nihil volitum nisi praecognitum,* «nada es querido si no es previamente conocido». Así como el objeto de la inteligencia es el ser en cuanto que verdadero, el objeto de la voluntad es el ser en cuanto que bueno, es decir, en razón de su bondad ontológica. Por eso se dice que *las cosas no son buenas porque son queridas, sino que son queridas porque son buenas*. La prioridad ontológica del bien es la que hace posible que la inteligencia «descubra» el bien que debe alcanzar. Por lo tanto, la voluntad se mueve hacia el bien captado previamente por la inteligencia, y se mueve hacia ese bien precisamente por su razón de bien. Así se explica que el bien captado por la inteligencia no sea un bien sensible: es cierto que la voluntad puede tender hacia cosas sensibles pero no en cuanto sensibles, sino en cuanto que son bienes[4].

3. Esta distinción clásica se encuentra retomada desde la fenomenología en Wojtyla, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 81.
4. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 80, a. 2, c.

Hay que tener en cuenta que dada la imperfección del conocimiento humano*, lo que éste capte como bueno puede no corresponder con la bondad real*. Por eso Tomás de Aquino recogiendo el pensamiento de Aristóteles dice que «para que la voluntad tienda a un objeto no se requiere que éste sea bueno en la realidad, sino que basta que éste sea captado como bueno. De ahí que el Filósofo nos diga que *el fin es un bien, real o aparente* (*Física,* Libro II, c. 5, n. 3)» [5]. Según esto, *la voluntad humana está inclinada necesariamente hacia el bien: por lo tanto no puede escoger el mal en sí mismo*. Si la voluntad tiende hacia el mal lo hace no en sí mismo, sino porque lo concibe como un bien; o para obtener un bien mayor. Por ejemplo, un hombre puede preferir libremente el martirio aun sabiendo que la muerte es el mayor mal del hombre en este mundo, porque espera recibir un bien mayor en la otra vida. Esto se ve con claridad al tratar de la felicidad. Todos los hombres necesariamente tendemos a la felicidad (bien supremo) [6]. Pero la voluntad no está inclinada a este bien concreto o a aquel otro, sino que tiende a algo concreto por lo que tiene de bien.

La voluntad es *una facultad operativa de orden espiritual* que se sigue del acto de entender. En el tema anterior ya vimos cómo la inteligencia humana no depende intrínsecamente del cuerpo, y por esta razón puede denominarse espiritual. Pues bien, la voluntad está a su mismo nivel ontológico. Para demostrar la espiritualidad de la voluntad se pueden dar tres argumentos:

a) A diferencia de lo que sucede con las realidades materiales, la voluntad es capaz de «reflexión»: evidentemente dicha reflexión no consiste en conocer su acto, porque no se trata de una facultad cognoscitiva, sino volitiva. *La voluntad es reflexiva en el sentido de que quiere su propio querer.* Si la voluntad tiene por objeto todo lo que es en razón de bien, eso quiere decir que puede querer todas las cosas y también puede querer su mismo acto de querer [7].

b) Al igual que la inteligencia, *la voluntad no depende de las coordenadas espacio-temporales* (en las que se encuentran las realidades materiales). La operación propia de la voluntad que es amar se da en el espacio y tiempo determinados, pero no depende de ellos. Por eso, dos enamorados pueden decirse mutuamente «te amo» sin restricciones del tipo «te amo los días pares, pero no los impares» o «te amo aquí, pero no cuando vuelva a mi casa». De la misma manera, la voluntad es susceptible de hábitos mediante los cuales puede «crecer» de manera ilimitada: siempre puede querer más cosas y mejor. Nada material posee esa ilimitación característica de las realidades espirituales.

5. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica,* I-II, q. 8, a. 1, c.

6. «La voluntad apetece libremente la felicidad, aunque la apetece necesariamente». TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia,* q. 10, a. 2, ad 5; un tratamiento moderno sobre la felicidad en perspectiva tomista puede encontrarse en PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual,* 8ª edición, Rialp, Madrid 2003, pp. 229-338.

7. Cfr. *Ibid*., II-II, q. 24, a. 2.

c) También se puede apreciar la relativa independencia de la voluntad con respecto a la materia cuando se reconoce que *la voluntad es capaz de moverse por valores abstractos* (el honor, la justicia, la fama, etc.). Esos valores no son sensibles, y sin embargo despiertan nuestra voluntad y la mueven a obrar, aunque lo querido siempre es un bien concreto (porque esos bienes abstractos se «encarnan» en situaciones o sujetos concretos: amo la justicia cuando hago acciones justas).

Por otro lado, un hecho de experiencia es que ningún bien creado satura el deseo de felicidad del hombre. El querer del hombre siempre está abierto a algo más; en otras palabras, la voluntad «siempre quiere más» porque apunta «más alto». Éste es uno de los argumentos antropológicos donde se advierte que la estructura del hombre requiere por su misma naturaleza la plenitud de bondad, verdad y felicidad que no se da en esta vida, sino en una vida ultraterrena. El deseo de felicidad que no se satura nunca en la tierra apunta a un destino trascendente de la persona humana[8].

3. La especificación de la voluntad

Aristóteles afirma que los principios intrínsecos de la acción voluntaria son la inclinación y la elección. ¿Qué quiere decir esto? En la dinámica volitiva interviene en primer lugar la *inclinación al bien en general:* la tendencia a la felicidad. Dicha inclinación no está en nuestro poder modificarla. En segundo lugar, interviene la *elección de los medios* para alcanzar la felicidad: esto sí que está en nuestro poder. Esa elección va acompañada de una deliberación reflexiva por la cual preferimos un medio u otro. En otras palabras: decimos que deseamos ser felices (alcanzar el fin último), pero no que elegimos ser felices. Sólo podemos elegir el cómo ser felices, pero no podemos decidir no querer ser felices.

Tomás de Aquino lo explica diciendo que todo hombre tiende necesariamente a la felicidad (desde el punto de vista subjetivo es el fin último y el bien supremo), que no es un bien elegible. Esta tendencia natural al bien en general es una inclinación necesaria implícitamente presente en todas nuestras acciones. Esto es «la voluntad según la naturaleza» o *voluntas ut natura* la cual, más que una pura indiferencia es una apertura activa, porque es una inclinación al fin último. Ahora bien, como el conocimiento humano es finito, no puede conocer el fin último y bien supremo (es decir, a Dios), sino sólo bienes particulares. Por esta

8. «La omnipotencia volitiva es un rasgo antropológico fácil de detectar: todos los días es comprobado por cuantos padres pretenden ingenuamente complacer los caprichos de sus hijos (...). Por extraño que parezca, lo propio de la fe cristiana no es aminorar estas incómodas pretensiones (...). Por el contrario, enseña a potenciar sus apetitos hasta lo inverosímil, anima a desbordar las barreras que limitan el deseo, empuja a la búsqueda de un objetivo cuya consecución no deje margen alguno a la frustración y el hastío. *Dios* es el nombre que da el mensaje cristiano al objeto de esta ambición desmesurada, y lo que pide a los hombres es que no se conformen con menos». Arana, J., op.cit., p. 68.

razón la voluntad no se puede dirigir inmediatamente al bien último en general, sino que debe determinarse a bienes particulares que con respecto al fin último tienen razón de medios. Esto es «la voluntad según la razón» o *voluntas ut ratio*. Con esta distinción se trata de explicitar la diferencia entre la inclinación al bien en general y la elección de bienes concretos.

Esta distinción no implica una dualidad de facultades volitivas: la voluntad humana es una, así como el acto de la voluntad es también único. Pero dentro del acto volitivo puede distinguirse el nivel «material» (la cosa concreta elegida o querida) y el nivel «formal» (el aspecto de bondad que se encierra en lo querido). Cuando se habla del bien en general se hace referencia todavía al nivel puramente formal. Esta razón formal de bondad se encarna en bienes concretos; pero como ninguno de estos bienes concretos agota la razón formal de bien (ni siquiera Dios tal como lo conocemos en esta vida), la voluntad ante cualquier bien finito está indeterminada. Esta indeterminación de la voluntad hace que la acción humana no esté ya predeterminada totalmente. Existe una predeterminación sólo al bien en general, pero no hacia los bienes parciales: esta indeterminación debe cubrirse con el entendimiento práctico que dirige la acción hacia el bien concreto[9].

4. Entendimiento y voluntad

Según lo que hasta el momento hemos expuesto, podemos encontrarnos frente a un aparente dilema que debemos solucionar para poder dar cuenta de la conducta humana:

a) Por un lado, hemos afirmado que la voluntad se mueve hacia el bien presentado por la inteligencia. Sin la captación del bien, la voluntad no se mueve a obrar, porque «no hay nada querido que no haya sido previamente conocido». Entonces, en este sentido, se puede decir que el entendimiento mueve a la voluntad.

b) Pero, por otra parte, se dice que «la voluntad tiene un dominio sobre sí misma, y en su poder está querer o no querer»[10]. Según esto, la voluntad es causa de su mismo obrar. Esto quiere decir que la voluntad se mueve por sí misma (tiene motor propio) y además es capaz de mover a las demás potencias cognoscitivas, ya sean sensibles o intelectivas. Por ejemplo: yo puedo no querer ver y no veo; o puedo no querer entender, etc. (de ahí el dicho de que «no hay peor ciego que el que no quiere ver»).

Según esto, ¿qué facultad mueve a la otra? ¿Es la voluntad la que mueve al entendimiento o es más bien a la inversa? En realidad, hay que concluir que en-

9. Un desarrollo más detenido de estas ideas se puede encontrar en Alvira, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, EUNSA, Pamplona 1985.

10. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 9, a. 3, c.

tendimiento y voluntad son dos potencias co-presentes en el hombre que interactúan entre sí. En definitiva, es siempre la persona la que actúa a través de esas facultades: es el hombre entero el que conoce y quiere.

Entendimiento y voluntad son dos causas reales, pero cada una a su nivel:

a) *A modo de fin*. La inteligencia mueve a la voluntad a modo de fin, es decir, presentándole un bien que debe ser amado. En este sentido la inteligencia es la «causa final» de la voluntad.

b) *A modo de agente*. La voluntad mueve a la inteligencia a modo de agente, aplicando la inteligencia a la consideración de su objeto. En este sentido, la voluntad es «causa agente» de la inteligencia y de las demás potencias.

Se podría decir que existe una especie de «retroalimentación» o *feed-baak* positivo, donde la inteligencia mueve a la voluntad presentándole un bien. Por su parte, la voluntad mueve a la inteligencia para conocer mejor aquello que ya conoce y quiere [11]. Por lo tanto, aunque es cierto que la voluntad mueve a la inteligencia, la voluntad no es ciega, puesto que actúa siempre movida por un bien presentado por la razón y no al margen de ella [12].

5. El acto voluntario: volición, decisión y acción externa

El acto de la voluntad es uno, pero el análisis fenomenológico nos desvela diversos actos singulares referentes al fin, a los medios y a la ejecución. En este proceso volitivo hay *actos propios de la voluntad* que se denominan (en la filosofía clásica) *elícitos*, mientras que los *actos de las otras potencias en cuanto que movidas por la voluntad* se llaman *imperados*. En todo este proceso se da una interacción entre la razón práctica (que dirige la acción aquí y ahora) y la voluntad.

5.1. *La volición del bien*

En el *orden de la intención* se pueden distinguir varios actos. En primer lugar *acerca del fin, tenemos la volición del bien* que presenta varios pasos formalmente diversos:

a) La *simple aprehensión del bien*: es el paso previo a toda la dinámica volitiva, mediante el cual la inteligencia capta un objeto como bueno. Recuérdese

11. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 9, a. 1; q. 82, a. 4, ad. 1 y ad 3 c.

12. Esta con-causalidad es especialmente importante a la hora de analizar el acto de fe, que es propiamente un acto del entendimiento, pero movido por la voluntad, gracias al cual creemos por el testimonio de otra persona una verdad que no es evidente por sí misma. En realidad, ambos actos (conocer y amar) se distinguen realmente porque poseen objetos distintos (la verdad y el bien), pero se dan a la vez. Por eso, el acto de fe sobrenatural implica tanto una adhesión del entendimiento como de la voluntad.

que «nada es querido si no es previamente conocido» pero en su razón de bien, es decir, como conveniente.

b) La *simple volición del bien:* consiste en una primera complacencia no deliberada de la voluntad en el bien presentado por la inteligencia. Esta complacencia en el bien se despierta necesariamente, incluso si se trata de un bien imposible. La simple complacencia en el bien sin una intención de proseguir el acto voluntario es una *veleidad*; los veleidosos son los que siempre sueñan con bienes que nunca alcanzarán.

c) *Juicio acerca del bien como conveniente* para mí, aquí y ahora, y además *posible* de alcanzar. Se trata de un juicio intelectual que presenta el bien como bueno y posible para mí; si fuera imposible el proceso del acto voluntario se detendría aquí (por ejemplo, si me propongo tener alas como las aves). Una vez hecho este juicio, y la inteligencia asiente como algo conveniente y realizable, se propone ese bien a la voluntad para que lo haga.

d) *Propósito o intención del fin:* de nuevo entra en juego la voluntad para tender a la real posesión de ese bien concreto presentado por la inteligencia como fin. La intención ya contiene implícitamente la voluntad de poner los medios necesarios para alcanzar ese fin, pero como tales medios no los conocemos aún, no los queremos explícitamente [13].

5.2. *La decisión*

En segundo lugar, *acerca de los medios, tenemos la decisión,* que se puede dividir a su vez en otros cuatro pasos:

a) *La consideración intelectual* acerca de los medios en general. La intención de alcanzar el fin propuesto provoca la búsqueda de los medios capaces de dirigirnos a él. Si esa deliberación intelectual no encuentra los medios necesarios, el acto voluntario se detiene porque se da cuenta de que se trata de un imposible. Pero si se dispone de los medios, continúa el proceso voluntario.

b) *Consentimiento* de la voluntad acerca de los medios en general. Si existen los medios para alcanzar ese bien, la voluntad asiente a esos medios y mueve a la inteligencia a valorar cuál de esos medios se presenta como el más adecuado.

13. Aunque muchas veces se utilizan indistintamente los términos bien, fin y valor, es preciso advertir que no son términos sinónimos. «Bien» es la perfección real que intrínsecamente fundamenta la apetibilidad de algo (es decir, lo bueno en sí mismo); «fin» es el bien en cuanto propósito del acto voluntario (un bien que me propongo alcanzar); «valor» es un bien para mí, en cuanto que me siento atraído por él y genera en mí una respuesta afectiva. Existen muchos bienes en sí mismos que no me atraen ni nunca me propondré alcanzar. Cfr. BLANCO, G., *Curso de Antropología filosófica,* op. cit., p. 480.

c) *Deliberación o juicio discretivo* acerca de los medios: se trata del último juicio del entendimiento práctico mediante el cual la inteligencia se inclina hacia el medio más apto para la consecución del fin. ¿Cuál es el medio más fácil, más directo o más eficaz? Una vez respondida esta pregunta continúa el acto voluntario.

d) *Decisión o elección* del medio más apto presentado por la inteligencia. La deliberación se termina con la elección de uno de los medios y la exclusión de los demás medios por una decisión voluntaria. Aquí se muestra de modo claro la libertad humana, que se puede describir como «una elección deliberada».

5.3. *La ejecución de la acción*

Finalmente, en el *orden de la ejecución,* pueden distinguirse también otros pasos:

a) *Orden o mandato:* es la *ordenación intelectual* de las operaciones que se deben realizar para la consecución del fin querido.

b) *Uso activo* de la voluntad que pone en funcionamiento las facultades que deben operar; por ejemplo, la voluntad mueve al entendimiento activamente para resolver un problema, o pone en marcha la memoria para recordar un número telefónico, o activa el sistema locomotor para emprender una búsqueda.

c) *Uso pasivo o ejecución* propiamente dicha, por la cual el entendimiento y las demás facultades actúan según su propia naturaleza, pero bajo el influjo de la voluntad.

d) *Gozo o reposo* de la voluntad en el bien conseguido. Suele ir acompañado de una sensación de satisfacción y placer (sensible o no), como el que se sigue después de haber resuelto un difícil problema de matemáticas.

En el conjunto de estos pasos hay siempre una interacción entre el entendimiento práctico y la voluntad. La *voluntad sigue siempre el último juicio práctico del entendimiento con el que se cierra el proceso deliberativo y se pasa a la decisión libre*. Pero *depende de la voluntad el determinar cuál es el último juicio práctico*. En esta interacción se muestra la concausalidad presente en toda acción voluntaria.

Este análisis clásico del acto voluntario parece excesivamente complejo y que oscurece más que clarifica la unidad y simplicidad de la acción humana que es casi instantánea. No obstante, estas descripciones sirven para distinguir entre «una complacencia no deliberada», de la mera «intención del fin» y ésta de la «decisión»; además conviene distinguir entre la aplicación voluntaria de las facultades y su actividad espontánea. En la psicología moderna se tiende a simplificar este esquema reduciéndolo a cuatro fases: 1º) concepción del fin; 2º) deliberación de los motivos; 3º) decisión en favor de uno de los motivos; 4º) ejecución. Como se puede observar, responde básicamente a la concepción heredada de la filosofía clásica.

En la actualidad algunos psicólogos, antropólogos, e incluso algunas escuelas jurídicas de criminología sostienen que el hombre, propiamente no tiene elección, sino motivaciones psicológicas basadas en sus tendencias sensitivas, en procesos fisiológicos o genéticos, o incluso en factores sociológicos o imperativos sociales. Esto equivale a decir que el hombre actúa por motivos ajenos a su voluntad, y por tanto no elige, sino que esos condicionamientos (cabría hablar entonces más propiamente de «determinaciones») se lo dan todo ya elegido, aunque él no lo sepa o no lo quiera reconocer. Con esto se anula la voluntariedad de la acción y se convierte a la voluntad en algo irrelevante: se considera entonces al hombre como un ser con muy escasa capacidad de decisión y por tanto de responsabilidad: el criminal lo será por una determinación de los genes, y por tanto no sería culpable; los usos sociales justificarían cualquier tipo de conducta, etc. Ante esto hay que decir que las motivaciones son importantes, pero no anulan la voluntad ni la libertad. Decir lo contrario contradice la experiencia espontánea: el hombre es realmente capaz de elegir, aunque sea limitadamente. Nos encontramos ante el problema del determinismo y de la libertad que se estudiará más adelante.

7

La afectividad humana

Nada nos resulta más familiar y cercano que la vivencia afectiva con la que se colorea la percepción subjetiva de la realidad. Sin embargo, esa misma subjetividad dificulta la toma de distancia frente al objeto de estudio, y puede llevar a pensar que el mundo de la afectividad es irreductible a una comprensión racional. Sin embargo, renunciar a su comprensión equivale a renunciar al modo más específicamente humano de hacerse cargo de la realidad y del hombre mismo. En definitiva, renunciar a comprender la afectividad supone la renuncia a integrar los afectos en la vida personal humana. Asumir esa actitud puede llevar incluso a concluir que son los afectos los que configuran la propia existencia con un carácter casi fatal. Así sucede en el Romanticismo, en donde se exalta la fuerza arrebatadora de la pasión al mismo tiempo que se escenifica el trágico poder del destino ciego.

Por esta razón se hace preciso abordar el análisis de la afectividad: la objetivación y comprensión de los fenómenos emocionales es el primer paso para el dominio y educación de los mismos. Los afectos no son pura irracionalidad incontrolable, sino un aspecto muy relevante de la personalidad humana; por eso la libertad personal juega un papel decisivo en la configuración armoniosa de las emociones, y constituye ésta una tarea de hondo valor ético.

1. Afectividad, subjetividad y exterioridad

En los temas anteriores hemos estudiado una gran variedad de actos psíquicos en el hombre: oír y ver; percibir, imaginar o recordar; pensar y razonar; amar y querer, etc. Pero hay otros fenómenos psíquicos que se dan junto a los anteriores y resultan especialmente difíciles de analizar y clasificar, como son, por ejemplo, alegrarse o entristecerse, tener esperanza o desesperación, el dolor o el miedo, etc. Estos hechos de la vida psíquica suelen estudiarse bajo el epígrafe de la «afectividad humana», y exigen, sin duda, un estudio detenido porque cada vez más se advierte la importancia de los afectos en la maduración personal.

La afectividad humana se sitúa en una zona intermedia en la que se unen lo sensible y lo intelectual, y en la cual se comprueba la estrecha unidad de cuerpo y alma que es el hombre. En el lenguaje ordinario se emplea la palabra «sentir» en dos sentidos diversos, como cuando digo «siento frío» (sensación ligada al conocimiento sensible) y «siento una gran pena» (me refiero a un sentimiento). ¿En qué se distinguen estos dos «sentires»? «El sentimiento se distingue del simple "sentir" propio de la sensibilidad externa o interna en cuanto que mientras el sentir transmite "contenidos" objetivos, el sentimiento reproduce la situación del sujeto, por ejemplo, de satisfacción o insatisfacción (...); se puede decir que el sentimiento como tal es puro testimonio de sí» [1], es decir que no exige una referencia concreta a las cosas reales.

Desde el comienzo de la filosofía, el hombre ha querido comprender esa «zona» psíquica de límites inciertos que tan directamente afectan al núcleo de la existencia personal. Los clásicos hablaban de las pasiones para referirse a estos hechos, casi siempre en el contexto de la actividad moral del hombre. A partir del siglo XVIII se advierte la necesidad de analizar directamente qué son los afectos, emociones y sentimientos. En la actualidad son innumerables los trabajos de filósofos y médicos (psiquiatras, psicólogos y neurocientíficos) que intentan aportar algún orden y claridad en este complejo mundo de los afectos.

La primera dificultad a la hora de enfrentarnos a los afectos es la de su *irreductibilidad a la objetivación intelectual*. Fabro lo hace notar cuando afirma: «La naturaleza íntima del sentimiento no es objeto de definiciones, sino de la experiencia, porque el sentimiento es un *prius* absoluto que escapa a todo análisis reflexivo y sólo se deja describir de modo indirecto» [2]. Y Brennan lo corrobora de esta manera: «todos nos hallamos familiarizados con los estados sentimentales y, sin embargo, nos resulta difícil su descripción. Esto es perfectamente comprensible puesto que el sentimiento no es materia de intelecto. Sucede, además, que si intentamos analizarlo de un modo consciente, este mismo hecho hace que empiece a extinguirse hasta desaparecer completamente. En realidad el intelecto y la sensibilidad se hallan relacionados, pero uno no puede ser explicado en términos del otro, del mismo modo que la emoción que nos produce una sinfonía no puede explicarse por medio de una lectura de las notas que la componen» [3].

Esta dificultad para acceder a la comprensión objetiva de los sentimientos se entiende por una característica esencial de los mismos: *la subjetividad*. En efecto, *la afectividad puede ser descrita como una cualidad del ser psíquico que está caracterizada por la capacidad de experimentar íntimamente las realidades exteriores y de experimentarse a sí mismo, es decir, de convertir en experiencia interna cualquier contenido de conciencia*. Además, el afecto es difícilmente ob-

1. Fabro, C., op, cit., p. 110.
2. *Ibid*., p. 111.
3. Brennan, R. E., *Psicología general*, Morata, Madrid 1969, p. 247.

servable desde la experiencia empírica que provoca en el organismo humano. Es cierto que se han propuesto algunas clasificaciones de los sentimientos basándose en las repercusiones orgánicas que provoca: pero se trata de una visión parcial del fenómeno psíquico. En efecto, intentar explicar el amor que siente una madre por su hijo en términos de reacciones endocrinas que provoca el llanto del niño en la madre puede ser ilustrativo pero explica bastante poco de qué naturaleza es ese sentimiento amoroso experimentado por la madre.

Si el mundo de la afectividad escapa a la mera observación externa (como proponía el conductismo), ¿se trata únicamente accesible mediante la introspección subjetiva? Esta vía de acceso fue la propuesta por la psicología cartesiana de W. Wundt y E. Tichner, según la cual los fenómenos mentales son inexplicables a partir de los procesos naturales observables; sólo son comprensibles a partir de la experiencia interna. Sin embargo, al tratarse de experiencias subjetivas, y por tanto «privadas», no resultaban objetivables, ni medibles por un observador imparcial. Además, parte de un presupuesto dualista de tipo cartesiano: los fenómenos mentales parecen ser propios de una sustancia espiritual desconectada de la sustancia corporal que no se ve en nada afectada por los fenómenos afectivos [4].

Así pues, parece necesario integrar la afectividad en una antropología en donde se reconozca la unidad corpóreo-espiritual del ser humano. De este modo, la afectividad es un mundo que atañe a toda la unidad psico-somática, y por ello tiene un aspecto de interioridad anímica con respecto a la realidad valorada y unas manifestaciones corpóreas observables.

La relación entre manifestación corporal y emoción (o sentimiento) no es como si se dieran dos acontecimientos distintos: una emoción espiritual que produce una reacción somática. Más bien hay que decir que *el fenómeno afectivo posee una dimensión somática de un hecho psíquico al que llamamos emoción*. De esta manera se rechaza el dualismo cartesiano: no son dos hechos distintos, sino la dimensión corporal de la emoción.

Los afectos no sólo suponen una valoración de la realidad, sino que además son una valoración de las mismas operaciones humanas. En efecto, los sentimientos se hallan presentes en todos nuestros actos conscientes y son un índice de la perfección de los mismos. «Cuando son perfectos y completos nuestro sentimiento es de carácter placentero; y cuando son inacabados o imperfectos nuestros sentimientos son de desagrado» [5]. Así pues, la emoción es *la conciencia de la armonía o disarmonía entre la realidad y nuestras tendencias*.

En líneas generales podemos descubrir algunos elementos comunes que aparecen en un detallado análisis de las emociones y sentimientos [6]:

4. Para una valoración crítica de la perspectiva cartesiana y conductista sobre la afectividad, cfr. Malo Pé, A., *Antropología de la afectividad,* EUNSA, Pamplona 2004, pp. 21-86.
5. Cfr. Brennan, R. E., ob. cit., p. 247.
6. Cfr. Aranguren, J., *Antropología filosófica*, pp. 135-138.

a) *Objeto desencadenante*. Siempre hay una causa que pone en marcha el mecanismo emocional: el miedo ante un peligro; la alegría de encontrarse con una persona querida, etc. Es oportuno señalar también que no todas las emociones son igualmente «objetivas»: hay temores infundados causados por un objeto poco relevante.

b) *Perturbación anímica*. Es la impresión subjetiva de la realidad externa. Ante el objeto desencadenante el sujeto siente esperanza, miedo o temor. Esa realidad exterior posee un valor positivo o negativo con respecto a mi subjetividad. La captación de ese valor corresponde a la cogitativa en el hombre.

c) *Alteración orgánica o síntomas físicos*. La perturbación anímica provoca en el sujeto unos síntomas físicos que muestran la unidad indisociable entre el cuerpo y el alma. Estas alteraciones orgánicas pueden ser de distinto tipo. *Reacciones viscerales:* de las funciones fisiológicas (respiración, ritmo cardiaco, presión arterial, digestivas y endocrinas como las glándulas lacrimales); *reacciones musculares:* escalofríos, temblores, contracciones, etc.; *reacciones expresivas: gestuales* (rostro, risa, mirada) y *motoras* (puesta en movimiento de los músculos y esqueleto). Todas estas alteraciones se encaminan a preparar el organismo a la acción externa.

d) *Conducta práctica*. Las emociones se manifiestan en la conducta. Se trata de una conducta que se rige, básicamente, por el esquema atracción/rechazo con respecto a la realidad exterior captada por los sentidos y valorada por la cogitativa. Las emociones son impulsos que nos llevan a actuar, programas de reacción automática; pero en el caso del hombre, ese automatismo viene mediado por la voluntad.

Estos cuatro elementos son necesarios para definir una emoción. Sólo después de analizar en cada caso todos estos elementos podremos llegar a identificar, definir y entender correctamente de qué sentimiento se trata. La relación entre estos elementos no es contingente, sino necesaria porque se mantiene constante en todos los casos. Se pueden decir que guardan una íntima unidad puesto que son correlativos entre sí.

2. Emociones y sentimientos

En la psicología tomista se suele emplear el término «pasión» para el acto del apetito sensible. Este término tiene su origen en la palabra latina *passio,* que indica el «padecimiento» que sufre el sujeto. La pasión es «la actividad del apetito sensible que resulta del conocimiento y que se caracteriza por las alteraciones corporales que produce» [7]. En la psicología actual se suele reservar la palabra «pasión» para designar estados de cólera o de amor, que responden precisamente

7. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 22.

al apetito irascible y concupiscible[8]. Ahora se utilizan los términos de «sentimientos» y «emoción» para describir los actos apetitivos descritos antes como «pasiones». Aunque en el lenguaje coloquial se suelen emplear como sinónimos, parece conveniente distinguir entre las emociones y los afectos.

2.1. *Características de las emociones*

La emoción se caracteriza por *una perturbación brusca y profunda de la vida psíquica y fisiológica;* el sentimiento, por el contrario, excluye un desorden psíquico o corpóreo en el hombre. La emoción va acompañada de fenómenos fisiológicos muy complejos que pueden ser observados y medidos con aparatos (como el cardiógrafo o el galvanómetro) permitiendo la obtención de medidas precisas. Las experiencias revelan la existencia de tres tipos de reacciones fisiológicas:

a) *Reacciones viscerales:* de tipo respiratorio (aceleración o retardo del ritmo de la respiración, por ejemplo); del aparato circulatorio (aceleración del ritmo cardiaco; fenómenos vasocronstrictores que provocan la palidez); del aparato digestivo (paralización de la digestión); del sistema glandular (excitación de las glándulas lagrimales, sudores fríos).

b) *Reacciones musculares:* como escalofríos, temblores, contracción de los músculos torácicos, etc.

c) *Reacciones expresivas:* expresión del rostro y del cuerpo, la risa, etc.

Todas estas reacciones se encaminan a la acción práctica inmediata y, como consecuencia, hacia una conducta exterior determinada: «Todas las emociones son, en esencia, impulsos que nos llevan a actuar, programas de reacción automática (...). La misma raíz etimológica de la palabra emoción proviene del verbo latino *movere* (que significa *moverse)* más el prefijo *e,* significando algo así como *movimiento hacia* y sugiriendo, de este modo, que en toda emoción hay implícita una tendencia a la acción (...). Cada emoción predispone al cuerpo a un tipo diferente de respuesta»[9]. Por otro lado, la mayor parte (aunque no todas) de las reacciones emocionales son puramente reflejas y son provocadas automáticamente por el choque emocional. Por eso se puede decir que la emoción está fuera del dominio de la voluntad, al menos parcialmente.

8. Cfr. BRENNAN, R. E., op. cit., p. 246.

9. GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*, 15.ª edición, Kairós, Barcelona 1997, p. 26. Así por ejemplo, «el enojo aumenta el flujo sanguíneo a las manos, haciendo más fácil empuñar un arma o golpear a un enemigo; también aumenta el ritmo cardiaco y la tasa de hormonas que, como la adrenalina, generan la cantidad de energía necesaria para acometer acciones vigorosas». *Ibidem*. Cfr. la descripción del estado de miedo, felicidad, amor, sorpresa, desagrado, tristeza.

2.2. *Características de los sentimientos*

En los sentimientos las reacciones fisiológicas son mucho más difíciles de captar, pero como en todo fenómeno afectivo también los sentimientos poseen algunas reacciones corporales:

a) *Actitudes y expresión del rostro:* por ejemplo, la tristeza, el disgusto o la sonrisa (con sus diversas variantes), las lágrimas, etc. Son auténticas manifestaciones somáticas de los sentimientos, aunque no tengan la vehemencia y automatismo de las reacciones emocionales. De esta manera, el carácter moderado y reflexivo de los sentimientos deja un importante margen a la voluntad para modificar, atenuar o frenar la expresión exterior de los sentimientos.

b) *Reacciones cinestésicas:* todo estado de sentimiento provoca hechos subjetivos que hacen variar la respiración, el pulso, etc. Estos fenómenos orgánicos suelen ser muy débiles.

A diferencia de lo que sucede en las emociones, «lejos de perturbar el psiquismo, parece que ejercieran una acción reguladora sobre la vida individual, estableciendo un estado de equilibrio entre las diferentes atracciones y repulsiones» [10]. Su aplicación a la acción no parece tan inmediata como la que se da en las emociones.

3. Clasificación de las emociones, pasiones y sentimientos

Si resulta difícil la determinación de qué son los afectos, más complejo todavía parece ser la clasificación de los mismos. Son posibles muchos criterios clasificatorios y por eso se puede decir que no existe una única clasificación de las emociones y sentimientos.

1) Desde la *psicología experimental* se ha diseñado una posible clasificación de las emociones *basada principalmente en los tipos de respuestas fisiológicas ante determinados estímulos*, es decir, analizando la vertiente físico-corpórea de la emoción. Así, cuando la sangre se retira del rostro (lo que explica la palidez y la sensación de «quedarse helado») y fluye a los músculos de las piernas para favorecer la huida, se dice que tenemos miedo; o cuando arqueamos las cejas aumentando el campo visual para que penetre más luz en la retina (lo cual nos proporciona más información sobre el acontecimiento inesperado) decimos que tenemos una sorpresa, etc. De esta manera se agrupan las emociones por familias, destacando las siguientes [11]: *la ira* (que englobaría, la rabia, enojo, resentimiento, furia, exasperación, indignación, acritud, animosidad, irritabilidad, hostilidad, odio, vio-

10. Jolivet, R., op. cit., p. 317.
11. Goleman, D., op. cit., p. 442.

lencia); *tristeza* (aflicción, pena, desconsuelo, pesimismo, melancolía, autocompasión, soledad, desaliento, desesperación y, en caso patológico, depresión); *miedo* (ansiedad, aprensión, temor, preocupación, consternación, inquietud, desasosiego, incertidumbre, nerviosismo, angustia, susto, terror y, en caso patológico, fobia o pánico); *alegría* (felicidad, gozo, tranquilidad, contento, beatitud, deleite, diversión, dignidad, placer sensual, estremecimiento, rapto, gratificación, satisfacción, euforia, capricho, éxtasis); *amor* (aceptación, cordialidad, confianza, amabilidad, afinidad, devoción, adoración, enamoramiento); *sorpresa* (sobresalto, asombro, desconcierto, admiración); *aversión* (desprecio, desdén, displicencia, asco, antipatía, disgusto y repugnancia); *vergüenza* (culpa, perplejidad, desazón, remordimiento, humillación, pesar y aflicción).

Sin embargo, «no cabe duda de que esta lista no resuelve todos los problemas que conlleva el intento de categorizar las emociones. ¿Qué ocurre, por ejemplo, con los celos, una variante de la ira que también combina tristeza y miedo? (...) La verdad es que en este terreno no hay respuestas claras y el debate científico sobre la clasificación de las emociones aún se halla en el tapete» [12]. El problema consiste en que para clasificar las emociones (en esta clasificación se equiparan a los sentimientos) se está atendiendo a un único criterio: la repercusión orgánica de los mismos.

2) La *Filosofía clásica* expone una completa tipología de las pasiones, dentro del contexto de la moral [13]. Desde este punto de vista, las emociones no son más que *pasiones*: pasividad que genera una respuesta en el sujeto. Esta perspectiva es adecuada, pero en la actualidad tiende a ampliarse este marco de análisis de los fenómenos afectivos: «Es lugar común admitir que los afectos son *respuestas* del hombre a estímulos recibidos en distintas circunstancias, sin adjudicárselos a ninguna facultad concreta, sino al hombre en su totalidad (...). Esta idea de la afectividad como respuesta es válida al ser considerada desde el punto de vista de la pasión *(passio),* tal como ha llegado desde la antigüedad. Sin embargo, al contar con este único punto de vista, se corre el riesgo de presentar la afectividad humana bajo un cariz excesivamente pasivo, lo que ocultaría el importante aspecto dinámico que tiene» [14].

La clasificación clásica de las pasiones se basa en las dos tendencias básicas (deseo e impulso) tratadas anteriormente [15]. El criterio clasificatorio se toma en primer lugar del *objeto de la tendencia* (bien o mal), y en segundo lugar del *tiempo* (ahora o después).

a) *Pasiones del deseo* (o apetito concupiscible). Son el *amor* (inclinación o tendencia general hacia el bien); el *odio* (tendencia a rechazar el mal); el *deseo* o

12. *Ibidem*.
13. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 23, a. 4, c.
14. Acosta López, M., op. cit., pp. 13-14.
15. Cfr. Aranguren, J., op. cit., pp. 138-142.

concupiscencia (inclinación hacia un bien, no poseído todavía); la *aversión* (rechazo de un mal); el *gozo* (agrado y reposo de la tendencia con respecto al bien ya poseído)[16]; el *dolor* (sentimiento correspondiente a la posesión de un mal sensible —dolor— o de un mal espiritual —tristeza—).

b) *Pasiones del impulso* (o apetito irascible). Son la *esperanza* (tendencia hacia un bien difícil, pero alcanzable); *desesperanza* (inclinación hacia un bien arduo, pero concebido como inalcanzable); *temor* (rechazo ante un mal ausente, pero inevitable); *audacia* (rechazo ante un mal ausente, pero evitable); *ira* (rechazo del mal presente).

3) Por último, una interesante clasificación es la propuesta por Max Scheler desde la *fenomenología*, atendiendo principalmente al origen de los sentimientos humanos, según una escala o «estratificación» de los sentimientos[17].

a) *Sentimientos sensibles*. Se caracterizan por una localización sensorial bien determinada, de carácter puntual y transitorio. Estos sentimientos son signos de que algo físico está alterado; por ejemplo, el dolor de estómago nos «avisa» de que algo no va bien en el aparato digestivo; al igual sucede con los sentimientos de hambre o sed.

b) *Sentimientos vitales y corporales*. Con respecto a los anteriores, estos sentimientos pierden la localización sensorial determinada, porque se extiende a todo el cuerpo. Así sucede, por ejemplo, con la sensación de bienestar que acompaña a la salud, o de malestar general que acompaña a la enfermedad. Estos sentimientos aportan una indicación del estado global del organismo.

c) *Sentimientos psíquicos o anímicos*. Estos sentimientos son más independientes del cuerpo y están producidos por circunstancias y hechos concretos. Así sucede con la alegría o tristeza ante una noticia, la decepción o el asombro. Se tratan de cualidades del «yo» personal que modulan afectivamente la relación entre el sujeto (el «yo») y el objeto (captado por el sujeto).

d) *Sentimientos espirituales*. Estos sentimientos brotan de los niveles más espirituales del sujeto, y por lo tanto, más alejados de la corporeidad. No están motivados directamente por el conocimiento sensible, sino por algo cuya entidad está más allá de una percepción inmediata. Más que «estados del yo» son «modos de ser» del sujeto que penetran todos los contenidos de la conciencia, como son los sentimientos de felicidad, paz, melancolía, etc. Se trata de sentimientos

16. A nivel sensitivo la posesión de un bien sensible produce un placer; a nivel intelectivo se posee un bien espiritual y se produce la alegría. Pero ni el placer ni la alegría son bienes en sí mismos, sino la repercusión afectiva que se sigue a la consecución de un bien. En la concepción hedonista se tiende a confundir el placer con el bien.

17. Cfr. SCHELER, M., «La gradación de la vida emocional», en *Ética* (vol. II), Revista de Occidente, Madrid 1942, pp. 110-127. En líneas generales se encuentra retomada por BURGOS, J.M., op. cit., pp. 114-139, en donde se distingue una afectividad corporal, la afectividad psíquica y la afectividad espiritual.

que proceden de raíces más hondas de la persona y que no pueden ser modificados, al menos de manera inmediata.

Éstas y otras clasificaciones que se han ensayado desde diversas disciplinas, no acaban de ajustarse a la compleja realidad humana de la afectividad. Los límites entre unos sentimientos y otros se difuminan y se entremezclan entre sí; las causas de los sentimientos se nos ocultan con frecuencia y la relación entre perturbación anímica y manifestación corporal no es unívoca. A veces, en efecto, estamos alegres por una buena noticia y esto repercute en la sensación de bienestar corporal; otras veces sucede que el cansancio o la enfermedad corporal provocan la melancolía o tristeza del espíritu.

4. Temperamento, carácter y personalidad

El estado de ánimo añade, con respecto a la emoción y al sentimiento, *el carácter de duración o permanencia en el sujeto* que lo padece, hasta el punto de que *el estado de ánimo fundamental* es el ingrediente afectivo que «colorea» toda la actividad consciente de la persona. De esa manera se configura un modo de ser estable o carácter[18]. El estado de ánimo es, pues, más perdurable que las emociones, aunque no es tan profundo como ellas. Es extraño que uno esté furioso todo un día, pero no lo es tanto permanecer en un estado de ánimo malhumorado e irritable que facilita las alteraciones furiosas. Si este estado de ánimo configura un modo de ser estable vuelve a la persona melancólica, nerviosa, tímida o jovial, dependiendo de los estados de ánimo predominantes. La intensidad y forma de manifestarse los sentimientos hacen que predominen en la conducta unas actitudes u otras: el *apasionado* pone pasión e intensidad en lo que hace; el *sentimental* se deja llevar por los sentimientos, no los domina; el *cerebral* y frío es el racionalista inconmovible; el *sereno* es aquél cuyos sentimientos tardan en despertarse, aunque suele ser más constante en sus sentimientos; el *apático* (*a-patheia* significa sin-pasiones) es el que siente poco, porque conoce poco, no tiene tendencias ni apetencias, ni metas.

A este propósito conviene recordar que en la configuración de la propia personalidad intervienen una serie de factores. En términos generales, se puede decir que *la personalidad* se construye partiendo de *una base genética heredada,* con *una educación determinada* y, sobre todo, *con la propia actividad libre*. Las relaciones que se establecen entre herencia genética, aprendizaje y libertad pueden ser integradas en unas nociones tomadas de la psicología experimental. En efecto, los estudios psicológicos de la caracterología pueden prestar una interesante aportación a la Antropología filosófica con las nociones de temperamento, carácter y personalidad.

18. El estado de ánimo vendría a ser equivalente, en parte, a los sentimientos espirituales expuestos por Max Scheler.

a) *Temperamento*. Es el conjunto de inclinaciones innatas propias de un individuo, resultantes de su constitución psicológica, íntimamente ligadas a factores bioquímicos, endocrinos y neurovegetativos, que imprimen unos rasgos distintivos al individuo. En definitiva, es la *base genética heredada*, que resulta bastante estable y difícil de variar.

b) *Carácter*. Sobre el temperamento los factores ambientales, culturales y educativos van perfilando un modo de ser propio y peculiar. Es más flexible y fácil de modificar que el temperamento. Es aquí donde los sentimientos juegan un papel importante; de hecho, la emotividad es uno de los rasgos que definen a los distintos tipos psicológicos [19].

c) *Personalidad*. Sobre el carácter y el temperamento, la persona se va configurando a través de sus decisiones libres, adquiriendo unos hábitos que la definen como esta persona singular. Es un proceso que no termina nunca y se le puede denominar proceso de «personalización» [20].

Para nuestro tema nos interesa ahora mostrar la importancia de la vida emocional o afectiva en el modo de ser personal. La educación de los afectos es una de las primeras tareas que toda persona humana debe realizar, para que sus sentimientos sean los adecuados.

5. Valor cognoscitivo de la afectividad

Para muchos autores el sentimiento, al igual que el conocimiento, es intencional porque me informa de una realidad (el objeto de la emoción). En este sentido, se puede decir *que la afectividad posee también un carácter cognoscitivo*. La intencionalidad de la afectividad fue negada por la filosofía racionalista (Descartes y Kant): para el racionalismo los afectos sólo nos informan del sujeto y no nos dicen nada acerca de la realidad. Frente al racionalismo, gran parte de la filosofía contemporánea (existencialismo, fenomenología, etc.) afirma que la afectividad es cognoscitiva *porque nos informa de lo real para mí*.

La psicología experimental y las neurociencias han llegado a la conclusión de que «en un sentido muy real todos nosotros tenemos dos mentes, una mente

19. Existen diversas escuelas de tipología de caracteres. W. H. Sheldon y S. Stevens, por ejemplo, distinguen tres tipos morfológicos humanos (endomorfos, mesoformos, hectomorfos) que configuran diversos modos de ser. Para R. Le Senne, hay tres propiedades fundamentales que configuran los diversos tipos psicológicos (emotividad, actividad, resonancia): la combinación de estos rasgos resultan ocho tipos de caracteres. Por su parte, E. Spranger afirma que el carácter se configura a partir de los diversos valores que influyen en la actividad psicológica de la persona, y de este modo se distinguen seis tipos de hombres: teórico, económico, estético, social, político y religioso. Cfr. Malo, A., *Introducción a la Psicología*, EUNSA, Pamplona 2007, pp. 44-46.

20. Un análisis de la personalidad desde la psicología puede encontrarse en Malo, A., *Introducción a la Psicología*, op. cit., pp. 55-135.

que piensa y otra mente que siente, y estas dos formas fundamentales de conocimiento interactúan para construir nuestra vida mental. Una de ellas es la mente racional, la modalidad de comprensión de la que solemos ser conscientes, más despierta, más pensativa, más capaz de ponderar y de reflexionar. El otro tipo de conocimiento, más impulsivo y más poderoso —aunque a veces ilógico—, es la mente emocional»[21].

La mente emocional es mucho más veloz que la mente racional y se pone en funcionamiento sin detenerse a considerar qué está haciendo. En efecto, la afectividad parece proporcionarnos un cierto conocimiento de la realidad, pero a un nivel *prerracional y prerreflexivo*. Este conocimiento prerracional determina el modo en que el hombre está instalado en el mundo antes de cualquier valoración racional objetiva sobre el mundo. A diferencia del conocimiento intelectual, la afectividad es siempre un punto de vista que *me proporciona un conocimiento de la realidad-para-mí,* y no un conocimiento objetivo de la *realidad-en-sí-misma*.

Además, *la vida afectiva es un índice del grado de perfeccionamiento de la persona y de sus acciones*. Al igual que el dolor subjetivo manifiesta un mal objetivo en el orden físico, los sentimientos y afectos son un buen «termómetro» de nuestra felicidad. El sentimiento de placer acompaña a la posesión de un bien sensible (la satisfacción del hambre con un exquisito plato); la alegría parece responder al gozo de la posesión de un bien no necesariamente sensible (como la que experimentan los enamorados con el recuerdo de la persona amada). La tristeza, por el contrario, me informa de la carencia del bien querido. En el remordimiento experimento el dolor o tristeza del mal que he realizado y que libremente he «hecho» mío. En ese sentido, se podría decir que la tristeza («dolor del alma») actúa como un «mecanismo de defensa» de la persona que la mueve constantemente a la búsqueda de la felicidad perdida. Puede suceder que nos «acostumbremos» a la tristeza o insatisfacción, o al remordimiento de la conciencia moral: en tal caso, el mecanismo de defensa será defectuoso y no me informará del verdadero bien que debo alcanzar.

El deseo de felicidad, siempre insatisfecho en el hombre, lejos de ser una desgracia o una «pasión inútil» constituye la mejor «defensa» que nos lanza continuamente en busca de la felicidad. La felicidad es la «vivencia» subjetiva de la posesión objetiva del bien. Pero como la posesión plena del bien no es posible en esta vida, estamos siempre insatisfechos con los bienes alcanzados: a nivel sensible, el placer genera la búsqueda de nuevos placeres una vez satisfechos; a nivel espiritual, la presencia y posesión del bien amado (sólo la persona merece ese amor de orden espiritual) nunca es perfecta porque no podemos poseer a la persona ya y totalmente en su despliegue temporal, con lo que junto al gozo experimentamos el temor de perderla. Sólo la posesión total, eterna y perfecta, del mayor Bien, es decir, Dios, es capaz de apagar el deseo de felicidad humana. Esa posesión no se da

21. GOLEMAN, D., op. cit., p. 30.

nunca en la vida presente, sino que aspira a realizarse en la vida más allá de esta vida terrena. Ésta constituye una de las vías antropológicas del acceso del hombre a Dios, como expresó de manera inolvidable San Agustín: «porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en ti»[22].

No obstante, puede ser oportuno apuntar que la correlación entre sensación de felicidad y consecución real del bien no siempre se da de modo efectivo. Ya hemos dicho que en ocasiones el «mecanismo de defensa» de la felicidad puede ya no funcionar de manera adecuada. *Es necesario distinguir, por tanto, entre sensación de felicidad y plenitud, y la efectiva realización del bien*. Cuando se sustituye la búsqueda objetiva del bien (lo cual siempre implica esfuerzo y sacrificio) por la vivencia subjetiva de la plenitud «como si» hubiera alcanzado ya el bien objetivo se trastoca el orden natural de la dinámica emocional y afectiva. En efecto, si en las relaciones interpersonales yo no amo a la otra persona, como un bien en sí mismo, podemos acabar queriendo nuestra propia sensación de plenitud o placer que acompaña a la presencia de la persona amada. La persona amada se acaba convirtiendo en un «objeto» del que me sirvo para mi gratificación personal.

Este «mecanismo de defensa» que es la afectividad tiene incluso una explicación fisiológica. Según explica la neurofisiología, el cerebro humano está integrado por dos hemicerebros, como apuntamos anteriormente. El cerebro primigenio *(paleocórtex)* constituye el centro emocional, regulador de la vida emocional y afectiva. El otro hemicerebro *(neocórtex)* es el específico del ser humano, y mediante su función se elabora el pensamiento racional y desde él se emiten señales que estimulan los centros nerviosos gratificadores o de recompensa situados en el *paleocórtex* produciendo la sensación de placer y plenitud. Pues bien, el centro productor de placer puede ser estimulado de dos modos. Un modo es el más natural y viene desde el «cerebro racional» al «cerebro emocional» produciendo la estimulación como un mecanismo de recompensa. Todo esfuerzo que lleva consigo la realización de acciones meritorias (de tipo social, deportivo, artístico, profesional, religioso, etc.) emite al *paleocórtex,* cuando queda la «misión cumplida», estímulos que provocan la sensación de placer o bienestar. Incluso las tareas más intelectuales o espirituales «resuenan» de algún modo en la parte emocional de la persona. El otro mecanismo es producido de manera artificial: se trata de una estimulación inmediata y más intensa sobre el cerebro emocional, pero que acaba produciendo una mayor dependencia de esos estímulos, junto a una pérdida de la sensibilidad que dificulta cada vez más la sensación agradable de bienestar. Éste es el caso de la droga: cada vez se precisan mayores cantidades para producir la misma sensación placentera[23].

Así pues, los afectos me informan de la realidad desde una perspectiva subjetiva, al tiempo que informan al sujeto acerca de la consecución lograda o no de

22. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro I, c. 1, n. 1.

23. Para la exposición de esta cuestión me he servido del libro de CARDONA, J., *Los miedos del hombre. Reflexiones de un psiquiatra*, Rialp, Madrid 1988, pp. 127-133.

bien. Cabría añadir otro aspecto más de la vertiente cognoscitiva del sentimiento. Es un hecho de experiencia que en la vida humana se dan unas *actividades cognoscitivas de comprensión inmediata, gracias a determinadas vinculaciones de tipo afectivo:* la madre «sabe» o «adivina» los sentimientos del hijo, pero de manera no estrictamente racional u objetiva. Se habla a veces de «intuición» para referirse a estos hechos que han sido abordados también por la fenomenología contemporánea.

El análisis fenomenológico concluye que en la comunicación interpersonal se dan hechos no estrictamente racionales que reciben el nombre de *empatía*. Según E. Stein, la empatía lleva a cabo un efecto existencial por el que tenemos la experiencia de sujetos distintos de nosotros, y de sus vivencias [24]. *Estos fenómenos «empáticos» se podrían describir como la capacidad de «sentir-con-el otro»* (*sim-pathos,* «padecer con»), de «ponerse en su lugar». En la filosofía clásica se habla de «*conocimiento por connaturalidad*» a la hora de tratar de estos fenómenos. Así, por ejemplo, Tomás de Aquino al hablar de la misericordia afirma que es un sentimiento «por el que alguien se entristece de la miseria ajena, como si fuese su propia miseria, por lo que actúa para remediar la miseria ajena como si se tratase de la miseria propia» [25].

6. La afectividad y su relevancia ética

Al analizar los afectos podemos concluir que se trata de un tipo de actividad humana no estrictamente racional ni voluntaria, aunque de hecho los sentimientos y emociones acompañan a todas las actividades intelectuales y volitivas del hombre. Si no son voluntarias escaparían de la esfera de la libertad y de la moralidad: por tanto no serían imputables desde el punto de vista ético. Sin embargo, en diversos desarrollos de la filosofía moderna y contemporánea los afectos «pasan a ocupar la posición fundamental en la ética, puesto que, tanto en el plano teórico como en el de la vida práctica, funcionan como indicadores de lo bueno y lo malo y, consiguientemente, como fundamento de las virtudes, de las normas morales, del juicio práctico y de la acción libre» [26]. Así se explica que para el *emotivismo ético* el sentimiento de plenitud o de culpabilidad sea el criterio determinante acerca de la moralidad de un determinado acto moral. Sin embargo, esta tesis debe ser matizada porque en caso contrario esta actitud conduciría directamente al subjetivismo y relativismo moral. Cabe preguntarse, por tanto, ¿es el sentimiento el índice último acerca de la moralidad de una acción? Ya hemos dicho que la respuesta emotivista es afirmativa.

24. Cfr. Santa Teresa Benedicta de la cruz (Edith Stein), *Sobre el problema de la empatía,* en *Obras completas, II. Etapa fenomenológica,* Monte Carmelo, Burgos 2005, pp. 53-202.

25. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 21, a. 3, c.

26. Vicente Arregui, J., Choza, J., *Filosofía del hombre*, op. cit., p. 256.

En el extremo opuesto se sitúa la ética estoica y el *racionalismo ético* (representado principalmente por Kant y Hegel), que concede a los sentimientos individuales un valor negativo, como si fuesen algo propio de seres débiles [27]. Para estos autores, las pasiones son un «estorbo» a la razón, y en consecuencia se les niega todo valor positivo: el hombre sólo es capaz de actuar libremente cuando las pasiones no hacen su entrada en la subjetividad. Por consiguiente, la actitud verdaderamente ética es obrar desinteresadamente por el puro deber, sin referencia alguna al sentimiento de gozo o tristeza que produzca. Se trata de un intento de fundamentar objetivamente la moral, frente al emotivismo relativista. Se salva así la «objetividad» y universalidad de los juicios éticos. Pero a la larga esta concepción produce en el sujeto humano una escisión antropológica entre el deber y lo gozoso. El deber sería lo bueno, independientemente de su repercusión afectiva. Esta actitud procede de un cierto dualismo, que ve en lo sensible un rebajamiento de lo humano y olvida que el alma es la forma del cuerpo. El racionalismo ético, y también el puritanismo religioso, es rigorista y pone el deber por encima de todo.

En realidad, tanto el emotivismo ético como el rigorismo resultan insuficientes. «Existe, en algunos ambientes, la idea de que todo lo que causa placer es bueno, mientras que en otros, quizá por reacción, aparece el prejuicio de que el bien es siempre arduo, difícil, incómodo y desagradable. Las dos tesis son falsas» [28]. En la filosofía clásica se adopta una actitud equilibrada: *la experiencia nos muestra que la correlación entre acción buena y gozo, o acción mala y tristeza, se encuentra muchas veces viciada*. Podemos experimentar tristeza sensible al cumplir con un deber costoso; o un hombre de pésima conducta moral puede experimentar gozo realizando el mal. La armonía entre bien y gozo se encuentra en muchas ocasiones, de hecho, rota [29]. Es preciso un esfuerzo de integración armoniosa de los afectos con la actividad moral. Se trata de una tarea costosa, porque *la afectividad debe ser educada por la voluntad*. En efecto, el dominio de los sentimientos no está asegurado: es una parte del alma que no siempre es dócil a la voluntad y a la razón.

Entonces, las emociones ¿son controlables? ¿entran en el ámbito de lo involuntario? En última instancia ¿somos dueños de nuestros sentimientos? Ya vimos que para la psicología experimental, la mente emocional es más rápida en su evaluación que la mente racional. «Debido al hecho de que la mente racional invierte algo más de tiempo que la mente emocional en registrar y responder a una determinada situación, el *primer impulso,* ante cualquier situación emocional procede del corazón, no de la cabeza» [30]. Pero también hemos visto que los sentimientos

27. Cfr. Millán-Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser*, op. cit., pp. 229-241.
28. Vicente Arregui, J., Choza, J., *Filosofía del hombre*, op. cit., p. 258.
29. En el pensamiento cristiano esa disarmonía interior se explica por la realidad del pecado original que dejó dañada la naturaleza humana (aunque no totalmente corrompida). Por otro lado, la posible disarmonía puede producir patologías psíquicas, morales o del comportamiento.
30. Goleman, D., op. cit., p. 447.

pueden poseer un carácter más reflexivo y deliberado por parte del sujeto: «existe también un segundo tipo de reacción emocional, más lenta que la anterior que se origina en nuestros pensamientos. Esta segunda modalidad de activación de las emociones es más deliberada y solemos ser muy conscientes de los pensamientos que conducen a ella» [31].

Lo que la psicología experimental intuye es lo que la filosofía clásica ya advirtió: que *nuestros sentimientos pueden estar,* en cierto aspecto, *sometidos al poder de la voluntad*. Pero no los podemos controlar completamente si no nos empeñamos en educarlos. De aquí la importancia de la *educación* de los afectos; es en los primeros años de vida cuando aprendemos a valorar los bienes reales (la amistad, la compasión, etc.) y adecuar nuestros sentimientos a estos valores. Pero no todo corre a cargo de la educación recibida. *La libertad personal «configura» también nuestro adecuado modo de sentir.* Podemos advertir alegría en nuestro interior ante un mal ajeno casi como un impulso no deliberado; pero está en nuestra mano asumir deliberadamente o no ese sentimiento. Por lo tanto, la aparición o desaparición de los sentimientos no es totalmente voluntaria, pero sí lo es el asumir libremente ese sentimiento. Enamorarse es un ejemplo típico: la persona puede asumir ese sentimiento y quererlo positivamente; y ese sentimiento pasa a convertirse en un acto y hábito de la voluntad.

En esa integración armoniosa consiste la virtud que se encuentra en una personalidad madura. Sentir agrado realizando el bien es el fruto de la educación de la voluntad, de tal modo que se puede afirmar que no somos justos cuando hacemos actos de justicia, sino cuando experimentamos agrado haciendo la justicia [32]. Por eso la perfección moral no consiste en hacer el bien sin pasión, porque faltaría un rasgo esencial de la perfección del actuar moral: la connaturalirad afectiva con el bien, que consiste en tender al bien con todas las potencias y capacidades de la persona. «Cuando el apetito superior es tan intenso que revierte en el inferior, provoca en este último una redundancia, en virtud de la cual el apetito inferior tiende a su modo al bien captado por la razón. Arrastrado por el apetito superior, el apetito sensible puede incluso desear los bienes espirituales» [33]. En este sentido podemos decir que en *la persona verdaderamente virtuosa* (verdaderamente humanizada) *los sentimientos refuerzan las tendencias específicamente*

31. *Ibidem*.

32. «Al acto de justicia sigue un gozo, al menos en la voluntad (...); por tanto, si este gozo se intensifica por la perfección de la justicia, redundará en el apetito sensitivo, puesto que las facultades inferiores siguen al movimiento de las superiores. Y así, por esta redundancia, cuanto más perfecta sea la virtud mayor causa de pasión será». TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 59, a. 5. c. «... al justo en cuanto ama la justicia le resulta deleitable hacer lo que es justo. Universalmente las operaciones realizadas conforme a la virtud son deleitables para los virtuosos, amantes de la virtud». TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Lib. I, lect. 13, n. 92.

33. MALO, A., *Antropología de la afectividad*, p. 129. «Es propio de la perfección (...) que el hombre no se mueva hacia el bien sólo en virtud de la voluntad, sino también con arreglo al apetito sensible». TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 24, a. 3.

humanas, de tal modo que constituyen una eficaz ayuda para el perfeccionamiento del obrar de la persona. Esta idea estaba presente en la tradición clásica desde Aristóteles para quien «las virtudes son disposiciones no sólo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares. Actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una *éducation sentimentale*. El agente auténticamente virtuoso actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional» [34]. Así pues, los sentimientos son importantes y muy humanos, porque intensifican las tendencias libremente asumidas por la persona. En la actualidad, existe en la sociedad el peligro de valorarlos en exceso, lo cual conduce a otorgarles la dirección de la conducta y buscarlos como fines en sí mismos.

En todo caso, cabe dar a los afectos una *relevancia moral indirecta,* en cuanto que actúan como motivos de las decisiones voluntarias. En la persona virtuosa el agrado sí es índice de la realización del bien verdadero. Esta conexión entre bien, verdad e integración de los afectos a través de la virtud es una de las constantes antropológicas de K. Wojtyla: «La sensibilidad es, sin duda alguna, una ventaja valiosa de la psique humana; pero para comprender su valor real debemos tener en cuenta el grado en que se deja impregnar por la veracidad» [35]. Desde el tratamiento de las virtudes la afectividad nos puede informar indirectamente acerca de la realización del bien y del mal moral. Lo importante es tener los sentimientos adecuados a la realidad: que haya proporción entre el desencadenante u objeto del sentimiento, y éste mismo, y su manifestación [36]. Por eso es necesaria la educación de la afectividad en la educación moral. Todos experimentamos que podemos enfadarnos; pero enfadarse con la persona adecuada, en el grado adecuado, en el momento oportuno, con el propósito justo y del modo correcto sólo los virtuosos lo consiguen venciendo muchas veces tanto la ira injustificada como la debilidad para hacer frente al mal [37].

34. MACINTYRE, A., *Tras la virtud,* Crítica, Barcelona 1987, p. 189. Un tratamiento muy sugerente de la importancia de los afectos en la educación moral se encuentra en LEWIS, C.S., «Hombres sin corazón», en *La abolición del hombre,* Encuentro, Madrid 1990, pp. 7-29.

35. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 273.

36. Cfr. VON HILDEBRAND, *El corazón*, Palabra, Madrid 1997, pp. 91-102.

37. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1104 b-1105 a; 1172 a 20-26.

Tercera parte

LA PERSONA HUMANA

8

La fundamentación metafísica de la persona humana

1. Hacia una comprensión de la persona humana

El término latino *persona* proviene del verbo *personare,* que significa «resonar, hacer eco, sonar con fuerza». La raíz de este significado hay que buscarla en el término griego *prósopon* (literalmente significa «aquello se pone delante de los ojos») que era la máscara utilizada por los actores en el teatro para hacer más sonora la voz del actor: con esta carátula la voz del personaje sobresalía, se hacía oír. Pero además, la máscara del teatro servía para identificar a los personajes en la acción teatral: tenía la función de dar a conocer la identidad del personaje dentro de la representación.

Una derivación de este sentido de persona es *per se sonans,* es decir quien posee voz por sí mismo. De aquí deriva la definición propia del Derecho Romano para quien la «persona es sujeto de derecho e incomunicable para otro» (*persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*). En este sentido específicamente jurídico se habla de «persona» cuando un individuo humano en virtud de su nombre es reconocido y puede desempeñar su papel en la sociedad. Por tanto, la persona jurídica es vista por los demás miembros de la sociedad como sujeto de derechos y deberes. Pero ese reconocimiento estaba subordinado a condiciones exteriores, como el linaje o familia de la que procedía. Un hombre sin nombre, es decir que no perteneciera a una familia noble, no tenía voz propia (no tenía derecho a votar) y se le designaba con el nombre de *caput,* es decir, un individuo indeterminado. Lo interesante de esta concepción jurídica es que se subraya el hecho de que se es persona para «alguien».

Desde esta doble perspectiva (la proveniente del teatro griego y del Derecho Romano) se advierte que «el vocablo *persona* se halla emparentado, en su origen, con la noción de lo prominente o relevante» [1], es decir, con la idea de digni-

1. Melendo, T., *Las dimensiones de la persona*, Palabra, Madrid 1999, p. 20.

dad; pero lo que no está tan claro es que esa dignidad pudiera aplicarse a todo hombre. En términos muy generales se podría afirmar que en la cultura clásica el individuo concreto poseía un valor secundario o subordinado, ya sea al ciclo de la historia, a la ciudad-estado, al destino o a la voluntad de los dioses.

En el pensamiento cristiano que cristaliza en la Edad Media la persona humana adquiere una preeminencia particular[2]. Recogiendo la enseñanza de la Revelación cristiana se afirma que el hombre es «imagen y semejanza de Dios» (*Génesis,* 1, 26). Cada individuo humano posee una especialísima valoración intrínseca porque es fruto de un acto creador, libre y amoroso de Dios. Ontológicamente la persona participa más plenamente de la perfección divina debido a su inteligencia espiritual. De esta característica brotan otra serie de particularidades que hacen de la persona humana un ser excelente: en primer lugar surge la libertad por la que la persona humana es dueña de su propio obrar[3], capaz de donarse a sí misma, es decir, capaz de amar; y más radicalmente, capaz de conocer y amar a Dios. De esta manera, la noción de persona humana se empieza a aplicar a todos los hombres de modo absoluto, y designa la singularidad e irrepetibilidad de cada ser humano y la igualdad de todos ante Dios. «Ahora la persona se concibe como un absoluto, en sí y por sí, más allá de toda relación jurídica y de cualquier condición social, como un tú»[4].

Por otra parte, la especulación teológica llevada a cabo por los Padres de la Iglesia hizo posible una comprensión más profunda de la noción de persona aplicada al estudio de los problemas trinitarios y cristológicos. Ese esfuerzo especulativo cristalizó en Boecio haciendo célebre una definición que pasó a toda la escolástica posterior: «la persona es el supuesto individual de naturaleza racional»[5]. Sería inadecuado considerarla como una verdadera definición sin ponerla en su contexto histórico y teológico. Con esta descripción Boecio trataba de delimitar una noción de persona válida contra los nestorianos (que sostenían que en Cristo había dos naturalezas y dos personas) y contra los monofisitas (proponían que en Cristo sólo se encontraba presente la naturaleza divina). Como se puede observar se trata de una definición eminentemente ontológica, en la que se utilizan unas categorías filosóficas procedentes del aristotelismo:

a) La persona es una *substancia*, es decir, aquello que es «substrato» de los accidentes (el peso, el color, la medida, la figura, etc.). La substancia existe en sí misma (posee en sí mismo el ser), mientras que los accidentes sensibles existen *en* el sujeto subsistente. Al ser sustancia es *incomunicable* (el ser que tiene cada uno no puede pasar a otro).

2. Cfr. GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, pp. 195-212, donde se hace una síntesis del personalismo cristiano en la filosofía medieval.

3. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, proemio.

4. CHOZA, J., *Antropología filosófica*, op. cit., p. 407.

5. «Persona est naturae rationalis individua substantia». BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium*, c. 3.

b) Esa substancia es *individual,* lo que Aristóteles llamó «substancia primera». De esta manera se hace referencia a la sustancia con aquellas particularidades que la distinguen de otros individuos de la misma especie.

c) La persona *posee una naturaleza* con lo que se significa a la esencia («aquello por lo cual una cosa es lo que es») en cuanto que es principio de operaciones.

d) Por último, esa naturaleza posee *racionalidad* gracias a la cual «se abre» cognoscitivamente al mundo que la rodea mediante ideas universales. Como veíamos en la perspectiva aristotélica, el hombre, mediante su entendimiento y voluntad, es, en cierto sentido, todas las cosas.

Esta noción de persona fue ampliamente utilizada en la escolástica medieval aunque retomada con nuevos matices [6]. Tomás de Aquino recoge la definición boeciana pero define a la persona como un «subsistente racional» (*subsistens rationale*) y más precisamente como «todo ser subsistente en una naturaleza racional o intelectual» [7]. De esta manera se puede aplicar también a Dios (la racionalidad en sentido estricto no le compete [8]), al tiempo que con el término «subsistente» se subraya la individualidad y la incomunicabilidad del ser (propio de la sustancia). Con estas precisiones el Doctor Angélico recuerda que las acciones son siempre del individuo singularmente subsistente (el supuesto) y no de la naturaleza como tal. El supuesto es un todo que posee la naturaleza específica como su parte perfectiva [9]. En definitiva, Sto. Tomás incide en el aspecto de subsistencia de la persona más que en la racionalidad, como afirmaba Boecio.

Como se puede observar, las aportaciones del pensamiento cristiano en la delimitación de la noción de persona son importantes. La dignidad personal se extiende a todos los hombres y no sólo a algunos; la raíz de esta universalización proviene del hecho de que todo hombre posee un acto de ser propio muy superior en valor al ser de las demás criaturas. De esta manera «persona» es algo que se es; no es un título que se adquiere o se «tiene» por linaje familiar. La persona posee su propio ser, pero se trata de un ser comunicado por Dios: el acto de ser personal es un acto de ser derivado. Por lo tanto, la persona humana no es el fundamento del ser (nadie se comunica el ser a sí mismo), sino que es un ser fundado en Dios que lo comunica a la persona mediante un acto creador y libre.

6. Ricardo de S. Victor critica la definición boeciana y propone esta otra definición de persona: «existencia incomunicable de una naturaleza intelectual». Sobre esta discusión cfr. LOMBO, J.A., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático,* Apolinare Studi, Roma 2001, pp. 137-140.

7. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, libro IV, c. 35; *Suma Teológica,* III, q. 2, a. 2.

8. Dios no es «racional» en sentido estricto porque su entender no es discursivo (paso a paso: de verdades conocidas a verdades desconocidas) sino «intelectual» o inmediato.

9. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q. 2, a. 2.

Con la *escolástica nominalista* y la filosofía *empirista* el conocimiento metafísico entra en crisis. Las categorías aristotélicas de sustancia, naturaleza o esencia son rechazadas o, al menos, cuestionadas. La clásica definición de persona se abandona, puesto que al entrar en crisis el pensamiento metafísico se hace imposible acceder intelectualmente a la noción de sustancia. Sólo se admite como válido el conocimiento accesible a la observación directa de los sentidos (método experimental), y la sustancia (el «yo» personal) es incognoscible: sólo cabe postular su existencia, pero no afirmarla.

Por otro lado, en el *racionalismo* la persona no se puede comprender como una unidad sustancial. En efecto, si seguimos la doctrina cartesiana según la cual «yo soy una sustancia pensante» afirmamos que la sustancia es mi pensamiento (*res cogitans*), mientras que el cuerpo es otra sustancia (*res extensa*). De esta manera, la persona humana no se fundamenta ya en el ser personal, sino en una facultad suya (el pensamiento) y en su correspondiente operación (pensar) [10]. Más concretamente la persona se entiende en términos de *autoconciencia*.

Ya en la filosofía contemporánea se sigue afirmando la radicalidad personal no en el ser, sino en el obrar. Pero ahora no es el pensamiento sino la voluntad la que ocupa el papel hegemónico en la comprensión del hombre. Se trata de una explicación *voluntarista* del hombre (Schopenhauer, Nietzsche, etc.): pero se trata de una voluntad autónoma desligada del bien y de la verdad. El hombre no posee un ser fundado (en Dios), sino que se trata de un sujeto fundante de la verdad y el bien [11].

Por otro lado, en la filosofía del siglo XX nacen ideologías *colectivistas* y *materialistas* que tienden a reducir e incluso anular la dignidad personal. Desde el materialismo, el individuo humano es una especie más evolucionada de un mundo que se explica en términos materiales. No existe una preeminencia sobre otros seres naturales. Desde el colectivismo la individualidad humana sólo cobra valor y sentido en el todo del Estado. Por consiguiente la persona ha de subordinar sus propios intereses al fin superior del Estado.

Como consecuencia de estos planteamientos, «en parte como reacción a un clima materialista y positivista que reduce lo que es el hombre a sus componentes físicos, un conjunto importante de pensadores —especialmente judíos y cristianos, algunos conversos— se esfuerzan por explorar las dimensiones del espíritu humano, y crean métodos de trabajo, perspectivas de estudio y un vocabulario nuevo» [12]. A este conjunto de pensadores se denomina *personalismo*. Según Mounier, «llamamos personalista a toda doctrina y a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los me-

10. Cfr. SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes*, pp. 105-112.
11. *Ibid.,* pp. 112-125.
12. LORDA, J.L., *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996, p. 16.

canismos colectivos que sostienen su desarrollo» [13]. Como se muestra por la definición, el personalismo surge como reacción a una concepción materialista y colectivista del hombre, que tiende a disolver a la persona humana en un engranaje más del proceso de producción. La recuperación de la noción de persona se realiza desde el método fenomenológico (descripción de los estados de conciencia) y no metafísico. La definición sustancialista de persona tiende a ser cuestionada por el personalismo como insuficiente, puesto que la sustancia individual connota individualidad e incomunicabilidad, mientras que la persona es apertura, relación y diálogo (con los demás y con Dios). Además, reducir la persona a substancia (mero substrato de accidentes materiales) sería equivalente a «cosificarla». La persona humana no es un «qué», sino un «quién»; no es un «algo», sino un «alguien personal». La noción de sustancia, para algunos personalistas, implica determinación y fijismo (que es lo característico del mundo físico) [14], mientras que lo propio de la persona humana es la libertad y el dinamismo en su obrar: ser persona aparece para los filósofos personalistas como una tarea a realizarse, dado el carácter abierto e inacabado del hombre.

Las aportaciones del personalismo a la antropología filosófica han sido muy valiosas y han aplicado un método nuevo de acceso a la realidad humana: el método fenomenológico. Sin embargo, es preciso ahondar desde una metodología metafísica en el ser personal. «La primera palabra sobre el hombre es ofrecida por la ciencia —la fenomenología antropológica precede a la antropología filosófica— como concreto punto de partida, pero la última palabra queda reservada a la metafísica, la cual, mientras recibe de las disciplinas científicas un más depurado dato de base, ofrece a ellas un encuadre sintético e integral, abriéndolo a la prospectiva de los valores y de los fines» [15]. En necesario, por tanto, reformular desde la metafísica la noción de persona para hacerse cargo de las críticas a las que se ha visto sometida.

Cuando hablamos de la persona humana desde la fenomenología y desde la metafísica hemos de evitar considerar estas dos perspectivas como si se tratara de estudiar dos tipos de realidades diversas. Se trata de ver la persona humana en su dimensión ontológica (en su ser más íntimo) a través de su obrar, que es susceptible de ser descrito mediante la fenomenología. Así pues, «la acción sirve como un momento particular de la aprehensión —es decir, de la experiencia— de la persona (...). Una acción presupone una persona (...). La acción revela a la persona y miramos a la persona a través de su acción» [16].

13. MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid 1969, p. 9.

14. «El personalismo (...) prefiere hablar de la persona no mediante unas categorías que han surgido fundamentalmente del análisis del mundo material, sino mediante unas categorías específicas elaboradas a partir del análisis de la experiencia humana». BURGOS, J.M., *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000, p. 160.

15. JUAN PABLO II, Mensaje (5-XI-1980).

16. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 11. Se puede decir que se da una circularidad entre el método fenomenológico y el existencial: ambos se clarifican mutuamente. Cfr. LOMBO, J.A. y RUSSO, F., *Antropologia filosofica*, p. 148.

Con lo visto anteriormente podemos concluir diciendo que en realidad es preciso distinguir dos planos al hablar de la persona humana:

a) *Plano ontológico*. La persona es la sustancia individual («soporte óntico» la denomina K. Wojtyla), cuyo ser es incomunicable, aunque se abre intencionalmente a toda la realidad. La persona subsiste como substrato último y raíz de las operaciones y actos libres. Este substrato subsistente no es una «cosa» sino una identidad que permanece en el tiempo a través de los cambios: la persona es siempre «la misma», aunque no siempre sea «lo mismo».

b) *Plano dinámico-existencial*. Este plano se refiere al aspecto dinámico de la persona humana que implica un crecimiento del ser personal. La persona se determina a través de sus acciones libremente asumidas. La persona humana no es sólo lo que ya es (no es sólo lo dado), sino también lo que «todavía» no es, es decir, lo que puede llegar a ser cuando despliegue existencialmente su libertad.

En el plano ontológico la identidad individual está asegurada por el principio de individuación; pero en el plano existencial el yo personal debe «realizarse» y concretarse, pues aparece indeterminado en su origen (en el origen la persona se presenta con infinitas posibilidades abiertas) y se determina con las decisiones libres (este aspecto dinámico es el subrayado por los distintos personalismos). Por eso, en el personalismo se insiste tanto en el proceso de «autorrealización», mediante el cual el yo realiza existencialmente su propia identidad. En realidad, los dos planos se complementan y se reclaman mutuamente [17]. En este tema nos detendremos especialmente en el plano ontológico; en los temas siguientes el estudio se ampliará a la perspectiva existencial.

2. La persona humana desde la metafísica

Con anterioridad ya apuntamos brevemente las correcciones que llevó a cabo Santo Tomás a la definición boeciana de persona. ¿Bastan esas correcciones para proporcionar una noción acabada de lo que es la persona humana? Según parece no, si tenemos en cuenta las críticas que ha recibido esa concepción «sustancialista» de persona. Mucho se ha discutido sobre este tema, y no es posible ponderar aquí en su justa medida las opiniones de unos y otros. Pero sí podemos hacer algunas aclaraciones que sirvan para comprender mejor la clásica definición de persona aportada por la escolástica medieval: desde esa noción eminentemente metafísica es posible conectar con la tradición fenomenológica y personalista contemporánea.

17. Un tratamiento integrador de la perspectiva metafísica y fenomenológica se encuentra entre otros en Wojtyla, K., *Persona y acción,* op. cit. Crosby, J.F., *La interioridad de la persona humana,* op. cit., y en Seifert, J., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e pensiero, Milano 1989, pp. 305-408.

Si tenemos en cuenta la noción de persona en la versión de Santo Tomás, encontramos algunos elementos que han de ser puntualizados [18]:

a) *La subsistencia*. Para el Doctor Angélico, la noción de «substancia» aplicada a la persona no significa meramente «substrato» de los accidentes materiales. Principalmente es «subsistencia», es decir, indica que se trata de una realidad que existe «de suyo», «en sí misma» (y no en otra realidad como es propio de los accidentes). Lo que es subsistente indica cierta plenitud o suficiencia con respecto a lo que le rodea y en ese sentido es «independiente» y «autónomo». Incluso se puede decir que la sustancia existe «por sí misma» siempre y cuando se afirme que se trata de una subsistencia recibida y no causada por ella. En otras palabras, la sustancia posee en propiedad su acto de ser; pero ese acto de ser no es originado por sí mismo [19]: se trata de una sustancia fundada, y no fundante en el orden del ser. Toda sustancia subsiste, pero la persona además opera por sí misma, y por eso se dice que posee el acto de ser de modo más propio que los otros seres naturales.

b) *La incomunicabilidad*. Esta afirmación parece sorprendente y podría justificar una concepción individualista del hombre: si el hombre es autosuficiente, autónomo e incomunicable ¿para qué el lenguaje o la vida social? Si el estado óptimo del hombre es la soledad, los demás son elementos extraños que entorpecen mi felicidad. No es ésta la correcta interpretación de los términos: *incomunicabilidad* metafísica significa que la sustancia posee su propio acto de ser de manera tan intensa que no lo puede compartir con otro. Es incomunicable porque si lo pierde se acaba con la sustancia: yo no puedo dar mi acto de ser a otro. La persona puede cooperar con Dios en la transmisión del ser a otras personas, pero no puede dar su propio ser porque en tal caso dejaría de existir. La persona es «inalienable» e irrepetible.

c) *La racionalidad e intelectualidad*. Según el planteamiento clásico es en este rasgo donde se manifiesta lo específico del ser humano con respecto a la vida meramente animal y de la cual derivan las demás virtualidades de la persona humana. Ya vimos cómo el hombre por el entendimiento «es» de modo intencional toda la realidad que conoce sin dejar de ser aquello que ya es; y por la voluntad puede querer todas las cosas. Pues bien, la racionalidad implica apertura al ser, a la belleza, al bien y a la verdad [20], propiedades que se encuentran presentes en el mundo material, en las demás personas y, en última instancia, en Dios mismo. Esta apertura es lo que posibilita la libertad personal, que estudiaremos al tratar de la persona en la perspectiva dinámico-existencial. Además, la apertura a

18. Cfr. LOMBO, J.A. y RUSSO, F., *Antropologia filosofica*, op. cit., pp 149-154.

19. Ése es el error del racionalismo que reduce la noción de sustancia a lo que es causa de sí mismo; como esto solamente sucede —según ellos— en Dios, sólo cabe admitir la existencia de una única sustancia que es la divina.

20. Cfr. MELENDO, T., *Las dimensiones de la persona*, op. cit., pp. 14-16.

toda la realidad incluye la apertura también hacia mí mismo: surge entonces la *autoconciencia* y la *intimidad*.

d) *La individualidad*. Ya vimos que la individualidad de la sustancia no significa una suficiencia tal que se pueda considerar fundamento del ser; pero tampoco indica que la persona sea una mera sustancia material (aunque comparta con ella algunas cualidades). Al contrario, en la medida en que una sustancia es más individual, más perfección presenta. Dice Tomás de Aquino: «El individuo se encuentra de modo más especial y perfecto en las sustancias racionales, que tienen dominio de su acto y no sólo obran —como las demás—, sino que obran por sí mismas, pues las acciones están en los singulares»[21]. Y en esa misma línea afirma que «obrar por sí mismo es propio de quien existe por sí mismo»[22]. Esto implica que la subsistencia del ser humano es superior a la subsistencia de todas las demás criaturas corporales[23].

Con frecuencia, la crítica a la definición de sustancia presentada por Boecio proviene de considerarla fundamentalmente «substancialista»: la persona humana corre el peligro de «cosificarse». Pero la noción de substancia, como la mayoría de las nociones metafísicas, es análoga, esto es, se dice de muchas realidades pero de manera diversa. «Substancia» no sólo es la substancia física o química, sino que significa subsistencia, aquello que posee en sí el principio de su obrar. Está claro que el color o la figura no pueden ser substancias, porque por su modo de ser necesitan «apoyarse» en aquello que subsiste. En definitva, al considerar la realidad personal humana lo verdaderamente decisivo es su acto de ser personal, es decir aquello que le hace ser persona humana más allá de consideraciones extrínsecas: capacidad de decidir o de relacionarse, autoconciencia, la expresión comunicativa, etc…

21. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 1, c.
22. *Ibid*., q. 75, a. 2, ad 2.
23. Jacques Maritain introdujo la distinción entre individuo humano y persona humana: «El nombre de *persona* se reserva a las sustancias que poseen ese algo divino que es el *espíritu,* y que por lo mismo constituyen, cada una por separado, un *mundo superior* a todo el orden corpóreo, un mundo espiritual y moral que, hablando con propiedad no es una parte de este universo […]. El nombre de persona queda reservado a las sustancias que, en la búsqueda de su fin, son capaces de determinarse por sí mismas, elegir los medios e introducir en el universo por el ejercicio de su libertad, nuevas series de sucesos. […]. El nombre de *individuo*, por el contrario, es común al hombre y a la bestia, a la planta, al microbio y al átomo. Y mientras que la personalidad se funda en la subsistencia del alma […] la individualidad, como tal, se funda en las exigencias propias de la materia […] De suerte que en cuanto individuos, somos un fragmento de materia, una partícula de este universo […]. En cuanto individuos, estamos sujetos a los astros. En cuanto personas, los dominamos». J. MARITAIN, *Tres reformadores*, Editorial Santa Catalina, Buenos Aires 1945, pp. 26-27. Aunque esta distinción sirva para esclarecer la noción de persona, puede introducir una falsa distinción, como si pudieran existir individuos humanos que no fueran personas humanas. Para rebatir esta concepción, cfr. R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 227-236.

3. La unidad sustancial de la persona humana

3.1. *La negación de la unión sustancial de la persona*

La persona humana se presenta en la perspectiva metafísica como una sustancia individual, es decir, un ser subsistente. De su acto de ser personal se deriva la especificidad y dignidad de la persona humana manifestada en la racionalidad y en la libertad. A lo largo de la historia de la filosofía se ha negado el carácter substancial de la persona humana de muy diversas maneras. El problema fundamental consiste en explicar cómo es posible la unidad sustancial de la persona, admitiendo a la vez la existencia de dos elementos hetereogéneos como son el cuerpo y el alma.

a) La primera negación del carácter sustancial del hombre proviene de la admisión de *diversas almas* o principios últimos de actividad. Tal parece ser la teoría de la que habla Platón cuando señala en el hombre un alma nutritiva, otra concupiscible y otra cognoscitiva. Filón de Alejandría, por su parte, admite un alma sensitivo-vital y otra racional. Por el contrario, en la tradición aristotélico-tomista se reconoce en el hombre un alma única, la intelectiva, provista, sin embargo, de la virtualidad necesaria para la vida sensitiva y la vegetativa. En favor de la tesis que mantiene la *unidad esencial* del alma humana —no incompatible con el reconocimiento de una gran variedad de facultades y operaciones— se halla, en primer lugar, el testimonio que nuestra propia conciencia nos ofrece de la unidad individual de nuestro ser. Cada hombre es el centro de un sistema vital. Nuestro «yo» se presenta como el sujeto único de toda su actividad viviente. Pero esto sería imposible si cada hombre fuese no una unidad sustancial, sino un simple agregado. A esta última condición se reduciría, no obstante, nuestro ser, si se admitiera en él más de una sola alma, porque toda forma sustancial implica un ser esencialmente distinto. El ser de cada hombre se dividiría, pues, en tantas entidades sustanciales como distintas almas se admitieran en él. El último fundamento de la teoría que admite para cada hombre un alma única estriba en la unidad sustancial de nuestro ser.

b) La principal negación del ser substancial del hombre proviene en la actualidad del *fenomenismo psicológico,* de la *teoría actualista* y del *asociacionismo*. Para estas teorías psicológicas no hay sustancias permanentes, sino tan sólo acontecimientos, hechos o situaciones, carentes de sujeto de inhesión. Rebatir estas posturas que niegan desde diversas instancias la existencia de toda sustancia en general es estudiado en metafísica. Por ahora, basta indicar que estas corrientes coinciden en negar que haya en ningún hombre algo permanente a través de sus múltiples estados y operaciones. Así, el hombre se hace en cada instante: la persona no es lo que es, sino lo que se va haciendo con su obrar. Desde el punto de vista psicológico, la base de esta teoría consiste esencialmente en entender que una sustancia permanente en la vida del hombre es algo incompatible con la fluidez y el dinamismo propios de la vida: reconocer una sustancia bajo el incesante movimiento en que se lleva a cabo la existencia humana

sería introducir la rigidez en el seno del cambio vital. Este argumento, que presenta diversas variantes, desconoce u olvida que la permanencia de nuestro ser no es contradictoria con el dinamismo de éste. Permanecer es, en el hombre, seguir siendo hombre a través de los cambios de la vida; y en cada hombre concreto y singular, seguir siendo ese hombre singular y concreto. Negar la sustancialidad en nombre del dinamismo de nuestro ser supone, en la práctica, rechazar que la sustancia es precisamente principio de actividad. Y creer que la permanencia de este principio es contradictoria con el dinamismo humano es no tener en cuenta que uno y el mismo ser puede ser esencialmente permanente y accidentalmente mutable, porque el sujeto del cambio no es la esencia ni ningún accidente, sino aquello en lo que esencia y accidentes se dan en la realidad, es decir, la sustancia individual.

c) Otra manera de negar la unidad sustancial del ser humano *es la concepción dualista,* que consiste en entender alma y cuerpo como dos sustancias completas que se unen de un modo accidental. Poco importa, en efecto, que se reconozca en cada hombre un alma única y permanente, si luego se la piensa como accidentalmente unida al cuerpo humano. Tal es la teoría que sustentan, por una parte, Platón, y por otra, Descartes.

Para Platón el alma es, en comparación al cuerpo, como el artífice en relación a su instrumento, o como el marino respecto a la nave; de manera que el hombre no es el compuesto de su cuerpo y su alma, sino tan sólo su alma, que se vale de un cuerpo. En otro momento Platón parece extremar su postura, y habla entonces de que el alma humana está «encerrada» en un cuerpo del que debe liberarse. Por otro lado, el dualismo de Descartes parte del principio «pienso, luego existo» y le lleva a definir al hombre como «una sustancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita para ser de lugar alguno, ni depende de ninguna cosa material» [24]. Como en la teoría platónica, el hombre es identificado con su alma, concretamente con una de sus facultades: el pensamiento (*res cogitans*), mientras que el cuerpo no es otra cosa que la extensión (*res extensa)* que más inmediatamente actúa sobre nuestra alma, a la que se halla unida en la glándula pineal. Esta teoría admite la recíproca influencia del alma y el cuerpo pero no explica cómo es posible. En efecto, al haber separado de un modo tan radical la sustancia pensante y la extensa, se acaba planteando el problema de la posibilidad de dicha influencia recíproca. La tradición racionalista acabará heredando el problema de la «comunicación» de ambas sustancias.

Las concepciones dualistas que admiten sólo una unión meramente accidental entre el cuerpo y el alma tienen un defecto radical: no aciertan a darnos una explicación del hecho de que el hombre se capte a sí mismo como un ente unitario. El «yo», que se percibe como un ente pensante, también tiene conciencia de sí mismo como un ser que conoce sensorialmente y que realiza operaciones ve-

24. DESCARTES, R., *Discurso del método* (traducción, notas y estudio preliminar R. Frondizi), Alianza Editorial, Madrid 1989, parte IV, p. 94.

getativas; todo ello, sin embargo, conservando una fundamental unidad. Por qué razón el cuerpo se nos hace consciente de este modo, es algo que queda sin explicar en las mencionadas teorías. El dualismo en cuestión no desconoce este hecho de conciencia, pero en cualquier caso se ve obligado a desmentirlo, por concebir el cuerpo y el alma humanos como entes completos, como sustancias perfectas y totales. Tal vez influyan en esta concepción la preocupación por salvaguardar la inmortalidad del alma, que implica su subsistencia. Pero lo cierto es que dos sustancias enteramente completas no pueden integrar un solo ente; y ésta es la razón por la que dicho dualismo define al hombre sólo como alma, y une a ella el cuerpo como una sustancia meramente yuxtapuesta.

d) Frente a este dualismo hay un *monismo psicológico* que no reconoce diferencia esencial entre el cuerpo y el alma, o entre los fenómenos físicos y los psíquicos. Cuerpo y alma son solamente aspectos de una misma realidad. El monismo adquiere diversas formas: puede tratarse de un monismo «espiritualista» (donde sólo se reconoce la sustancia espiritual), de un monismo «materialista» (sólo hay materia) o un monismo «trascendente», según el cual el alma y el cuerpo no son sino manifestaciones o «modos» de una tercera sustancia (para Spinoza es la misma sustancia divina). En el monismo, a diferencia del dualismo, queda a salvo la unidad sustancial de nuestro ser, pero a costa de eliminar la distinción entre el cuerpo y el alma, por negar la existencia del primero (monismo espiritualista), o por rechazar la de la segunda (monismo materialista), o por reducir, en fin, tanto la una como la otra a la existencia de una sustancia que no es ni corpórea ni anímica (monismo trascendente) y respecto a la cual tanto el cuerpo como el alma son sólo modalidades. No obstante, si se le compara con las teorías dualistas que anteriormente se examinaron, el monismo aparece coincidiendo con ellas en un punto esencial: el de no admitir otra realidad que la que es completa y perfecta. Éste es el supuesto de que parten todas las teorías «sustancialistas» hasta aquí discutidas, tanto las del dualismo como las del monismo en sus diversas formas. Y ello es, precisamente lo que distingue esas teorías de la propuesta por Aristóteles y mantenida en sus trazos fundamentales por la escuela tomista.

3.2. *La unidad sustancial en la tradición aristotélica*

Ya hemos visto anteriormente que existe en el hombre una diversidad de funciones vitales, algunas de ellas comunes a otros seres. «Es innegable la complejidad de las operaciones y potencias, tanto orgánicas como espirituales, de la vida del hombre. Como en el vegetal, hay en el ser humano nutrición, crecimiento y generación; como en el animal, conocimiento y apetito sensibles; y hasta en lo que le es propio y específico, la vida espiritual, precisa distinguir la intelección y la volición, a cada una de las cuales corresponde, a su vez, una pluralidad de actividades. Cabe, pues, preguntarse hasta qué punto es posible reducir la variedad de toda vida humana a la unidad de una explicación total, acorde con el he-

cho, igualmente innegable, de que todo hombre se aprehende a sí mismo como un indiviso *yo*»[25].

El pensamiento aristotélico y escolástico medieval entiende que *el hombre es una unidad compuesta de dos co-principios inseparables: alma y cuerpo*. ¿Cómo se explica esta unidad? La noción de alma *(psiqué)* en la tradición aristotélica (compartida también por las modernas investigaciones de la biología y la filosofía analítica anglosajona[26]) es un concepto fundamentalmente biológico, pues designa lo que constituye a un organismo vivo como tal, diferenciándolo de los seres inertes, inanimados o muertos. Aristóteles en su tratado *Sobre el alma* da tres definiciones de alma, que son complementarias: «Alma es el acto de un cuerpo físico organizado que tiene la vida en potencia». Completando esta definición añade: «Alma es el acto primero de un cuerpo orgánico». Por último, para distinguir lo que es el alma y sus operaciones afirma: «Alma es aquello por lo que primariamente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos»[27].

Como se puede observar, el concepto aristotélico de alma no se aplica sólo al hombre: puesto que los seres vivos poseen también un principio vital se puede decir que poseen «alma». Pero, como veremos más adelante, el alma de los vivientes no racionales difiere esencialmente del alma espiritual de los seres racionales. Por ahora vamos a considerar el alma como un concepto operativo que nos sirve para comprender qué es un ser vivo: «un organismo vivo, o un cuerpo animado, no es un cuerpo más un alma, sino un determinado tipo de cuerpo»[28]. Por tanto, según esta concepción, el alma no se opone al cuerpo. *El ser vivo tiene dos dimensiones: una materia orgánica y un principio vital que organiza y vivifica esa materia*. Ese principio vital, aquello por lo cual un ser vivo está vivo, su principio de determinación y de operación, es el alma: «el primer principio de vida de los seres vivos»[29]. Lo que diferencia un perro vivo de un perro muerto es que el primero «tiene» alma, está vivo, y el segundo no, y por eso se corrompe.

Forma y materia son dos nociones del lenguaje común que tienen un fuerte contenido filosófico. En las cosas, la materia tiene una forma o ley (nótese desde ahora la cercanía de estos dos términos) que diferencia unas cosas de otras. Así pues, los seres tienen una forma, propia y peculiar, que puede ser estudiada independientemente de la materia. En los seres inertes, la forma es más bien estable: cambia poco (el mar siempre «hace» las mismas olas «a través» de millones de años). Pero encontramos también otros seres que presentan unas propiedades nuevas, que no se dan en los seres inanimados. Esto quiere decir que la materia a veces se rige con unas leyes (físico-químicas en los seres inanimados) y otras ve-

25. Millán-Puelles, A., *Fundamentos de Filosofía*, 9.ª edición, Rialp, Madrid 1972, p. 389.
26. Cfr. Serani, A., *El viviente humano, Estudios biofilosóficos y antropológicos*, EUNSA, Pamplona 2000.
27. Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma*, Libro II.
28. Vicente Arregui, J., Choza, J., *Filosofía del hombre*, op. cit., p. 82.
29. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 1.

ces por otras leyes (propias de los seres vivos), de tal manera que podemos afirmar que las realidades corpóreas se asemejan por su materia y se diferencian por su forma, que es el principio activo (llamado también esencia o naturaleza). Lo importante es advertir que los seres vivos tienen una forma más intensa que los inertes: por decirlo así, la forma de los seres vivos «mueve» a la materia, la cambia, le da «dinamismo», es una forma dinámica, «viva». Esa forma es lo vivo en ellos, la unidad actual y viva del organismo. A esa forma que «mueve» el cuerpo, que lo lleva de aquí para allá, y lo hace crecer y obrar, la llamamos alma [30].

En definitiva, *el alma no es un elemento inmaterial preexistente que haya de unirse a un cuerpo preexistente, aunque inerte, sino que el cuerpo sin el alma no es tal cuerpo, porque no llega a constituirse y estar formalmente organizado como tal*. Por eso se ha de combatir la tendencia imaginativa al dualismo, que induce a combinar un cuerpo preexistente con un espíritu que se introduce «dentro» de él y lo vivifica, como si fuera un «duende». En realidad, sin alma no hay cuerpo alguno. Los escolásticos resumían esta doctrina en la siguiente fórmula: *anima forma corporis, «el alma es la forma del cuerpo»* [31]. Esto tiene mucha importancia porque implica que todo lo que le «pasa» al alma le pasa también al cuerpo: la felicidad, los disgustos, los entusiasmos y las ilusiones se «contagian» también al cuerpo. No somos seres «puros», que puedan vivir al margen de la sensibilidad, de los sentimientos, de los placeres y los dolores sensibles. El cuerpo y el alma caminan siempre juntos porque son una sola realidad: la persona. Por eso ambos participan de todo lo que le pasa al «yo». Una antropología que no tuviera en cuenta la dimensión corpórea y sensible del hombre sería una antropología «desencarnada» e inhumana.

La explicación aristotélica no es otra cosa que una aplicación al ser humano del *hilemorfismo,* según el cual el hombre es un ente móvil, esto es, un ente susceptible de cambios. Según la concepción hilemorfista, todo ente móvil consta de materia prima y forma sustancial. Cada una de ellas es un ser incompleto, es decir, no propiamente un ser, sino sólo un principio entitativo. La sustancia completa es la resultante de la forma sustancial y la materia prima, cada una de las cuales, por lo tanto, es una realidad incompleta, o sea, algo que no existe aisladamente, sino que está esencialmente unido con el otro «coprincipio» sustancial. Es la sustancia entera lo que en rigor existe.

Sin duda, esta unión es muy difícilmente concebible. La imaginación no va más allá de representarse una unión sino por contacto, es decir, suponiendo ya dos sustancias completas, y aquí de lo que se trata es de que la forma sustancial y la materia prima sean concebidas como principios constitutivos de una misma

30. Se ha de tener en cuenta que la forma y la materia tienen distintos grados de dependencia recíproca: la gradación de la vida señala el grado de independencia de la forma respecto de la materia. Cuanto más vivo es un ser más independiente y «sobrante» es su forma respecto de su materia.

31. Una explicación actualizada del modelo hilemórfico aplicado al hombre puede encontrarse en ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el Universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1997.

entidad esencialmente una. Es cierto que no llega a concebir esto nuestra imaginación. Pero es igualmente cierto que tenemos ejemplos sensoriales en los que se da algo parecido a lo que aquí se trata de explicar. Por ejemplo, la figura de un cuerpo no es materia: es una forma; pero esta forma no existe aisladamente, sino que es algo dado en la materia de una entidad corpórea. Y recíprocamente: esa materia no existe sin figura (todo lo irregular que se quiera), sino que es algo «configurado», definido por un cierto perfil. Lo que en verdad existe en este caso no es ni la figura ni la materia, sino un ser material configurado.

El ejemplo nos prueba que materia y forma no deben concebirse como entidades plenas, sin que por ello dejen de ser los dos algo real; y manifiesta también que ambos principios no se unen por contacto, ya que, según se dijo, esto supondría la existencia de dos entes completos. Tampoco son la forma y la materia fragmentos integrantes de un todo continuo, porque ninguno de los dos principios está en una sola porción o trozo de él. La unidad de la forma y la materia no es ni la de un contacto, ni la de una continuidad; y, sin embargo, es algo efectivo. La forma substancial «configura esencialmente» a la materia prima que, como algo entitativamente determinable, hay en todos los cuerpos. La interpretación hilemorfista de los entes corpóreos no es, pues, ni un mero dualismo ni un monismo estricto.

En un sentido estricto y riguroso, el alma no se une con el cuerpo, sino con la materia prima, y de su unión con ella «resulta» el cuerpo vivo. De manera que el alma, más que unirse al cuerpo, lo que hace es unir, estructurar a éste o, lo que es lo mismo, informar de tal modo a la materia prima que el compuesto sea un «organismo» corpóreo apto para la vida. En el caso del hombre, la forma sustancial que por su unión a la materia prima determina ese cuerpo organizado es el alma espiritual, capaz no sólo de sus capacidades específicas, sino también de las que corresponden a las vidas sensitiva y vegetativa. El alma es la que, al establecer la estructura esencial y unitaria del ser humano, posibilita que todos los actos sean actos de un único ser; de un único «yo» que se realiza en la historia de manera espiritual-personal. Por eso, en rigor, no sería del todo correcto hablar de que «tengo un alma» o «tengo un cuerpo» sino «soy un alma-cuerpo». De esta manera se comprende que «sea ociosa la pregunta ¿dónde está el alma?, porque el alma viva es lo que constituye el cuerpo vivo todo él» [32]. Estas consideraciones metafísicas pueden ser corroboradas por las interesantes tentativas de la medicina y la psiquiatría contemporánea que investigan los nexos íntimos que existen entre trastornos psíquicos y perturbaciones somáticas.

4. El cuerpo humano y su carácter personal

Seguramente una de las primeras evidencias que la persona tiene de sí misma (y de los demás) es la de su propio cuerpo. A través del cuerpo es posible «lo-

32. Valverde, C., op. cit., p. 222.

calizar» e identificar a las personas. Además, es fácil «experimentar» que las funciones vitales humanas son posibles por la existencia de una serie de órganos que se unifican en un cuerpo determinado. Parece innegable que el cuerpo que cada hombre llama «suyo» aparece como algo constitutivo de su entidad personal. Por eso advierto que el cuerpo que poseo no lo tengo de la misma manera que el traje que llevo puesto: el traje es algo extrínseco a mí (y por eso lo puedo cambiar por otro sin perder mi identidad), pero el cuerpo es algo intrínseco (yo soy mi cuerpo y no lo puedo cambiar por otro): su relación conmigo es algo más que una simple adherencia. Desde un punto de vista puramente espontáneo, lo percibo como algo que forma parte de mi propio ser.

Una consideración dualista puede llevarnos a pensar casi inadvertidamente que el cuerpo humano no se diferencia esencialmente del cuerpo del resto de los animales más evolucionados. El hombre podría entenderse de manera esquemática como un cuerpo meramente animal unido a un principio espiritual al que denominamos alma. De lo visto anteriormente podemos deducir que el cuerpo humano, gracias a su unión sustancial con el alma espiritual, adquiere unos caracteres únicos que lo hacen irreductible al cuerpo meramente animal. «Sólo gracias al cuerpo el espíritu adquiere esa individualidad que es indispensable para la perfección de la persona. La persona humana es *humana* precisamente porque es encarnada; y el cuerpo humano es *humano* precisamente porque está animado por el espíritu»[33].

La corporeidad es el modo de hacerse presente la persona entera (cuerpo y alma) en el mundo y en el tiempo. Es decir, para la persona humana su modo de vivir es en el cuerpo y a través de su cuerpo. La corporeidad no es un accidente que le sucede a la persona: no podemos pensar en la persona (al menos en esta vida terrena) si no es con su cuerpo[34]. Incluso es el cuerpo el que me hace posible reconocer a la persona concreta: identifico a tal persona (entera) porque la re-conozco por su cuerpo. Y esto sucede tanto en el plano del re-conocimiento como en el del amor. No podemos amar a una persona sólo en su alma, prescindiendo de su cuerpo; ni podemos decir con verdad que sólo amamos el cuerpo de la otra persona, pero no su alma. Amamos a la persona entera que se nos presenta ineludiblemente como una totalidad unificada. Al amar a las personas las amamos en su totalidad, o si se prefiere, en su sustancialidad como persona. El amor se dirige a la persona en su globalidad y no en su aspectualidad. No amamos el cuerpo de nuestra madre, sino a nuestra madre en sí misma. Ni siquiera queremos la belleza o la inteligencia de la persona, sino que la queremos por ser esta persona, a pesar (quizás) de carecer de hermosura o inteligencia.

Al mismo tiempo el cuerpo no es un soporte rígido del alma; más bien parece ser una manifestación dinámica de la persona misma. Esto se aprecia claramen-

33. LUCAS LUCAS, R., op. cit., p. 352.
34. Cfr. SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 53-57.

te cuando tratamos de educar nuestros movimientos de una manera inteligente y libre. Los hábitos corporales adquiridos libremente muestran que el movimiento del cuerpo humano no responde al mero azar ni a fuerzas instintivas incontroladas. En efecto, aprender a conducir un coche, tocar el violín, bailar una danza, entrenarse para una carrera de velocidad, etc. son hechos que muestran que los movimientos corporales son educados por la persona y su libertad. En cierto sentido el cuerpo está a nuestra disposición: podemos «ponerlo en forma» con los ejercicios que más nos gusten, de tal manera que se podría decir que el atleta «construye» su propio cuerpo que le va a hacer posible superar nuevas marcas [35].

Por esta razón una de las primeras tomas de conciencia de la libertad se hace posible gracias a nuestro cuerpo. Ser dueños de nuestro cuerpo parece ser una expresión de un poder más general del ser dueños de toda nuestra vida: «La capacidad de objetivar el cuerpo y de emplearlo al actuar es un importante factor de la libertad personal del hombre. Gracias a este momento somático (...) de la subjetivación personal, se consigue y manifiesta la estructura específica del autogobierno y la autoposesión de la persona humana. El hombre en cuanto persona "se posee a sí mismo" en la experiencia de su materialización precisa, porque implica la sensación de poseer su cuerpo, y se gobierna a sí mismo, porque controla su cuerpo» [36].

Todo esto tiene su importancia desde el momento en que caemos en la cuenta de que si hay algo en mí que está «por encima» de mi cuerpo (porque soy capaz de dominarlo y educarlo), es porque yo soy algo más que mi cuerpo. También desde esta perspectiva se descubre la trascendencia de la persona frente a los materialismos que reducen al hombre a mecanismos físico-químicos. Soy capaz de dominar mi cuerpo porque «soy más» que mi cuerpo: yo no soy *sólo* un cuerpo, ni soy *sólo* mi cuerpo; soy corpóreo, pero capaz de trascender lo corpóreo y lo temporal [37].

Además, es posible advertir que cada parte del cuerpo tiene relación con las otras partes que se estructuran de modo coordinado para cumplir ciertas funciones. En el cuerpo humano, esas funciones no se corresponden únicamente con exigencias meramente materiales, sino que van más allá: se descubre así una relación entre inteligencia (espíritu) y la morfología del cuerpo que se refleja en su máxima apertura y no especialización. Por ejemplo, la mano sirve para múltiples acciones, y por eso Aristóteles la llama «instrumento de instrumentos» [38].

35. Un sugerente tratamiento de este tema se encuentra en MARINA, J.A., op. cit., pp. 79-95.

36. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 241.

37. «Yo no *tengo* un cuerpo, ni *soy* mi cuerpo, con el cual me encuentro como con el resto de la realidad: *yo soy corpóreo*; si se prefiere *alguien corporal*». MARÍAS, J., *Persona*, Alianza Editorial, Madrid 1996, p. 135.

38. ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, 687a. «El alma se asemeja a las manos, pues las manos son el órgano de los órganos, y por eso le han sido dados al hombre las manos en lugar de todos los órganos que han sido dados a los demás animales para defenderse, atacar o cubrirse. Todas estas cosas se las procura el hombre con las manos». TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro Sobre el alma*, III, lect. 13, n. 4.

Sin embargo, ya se muestra en este mismo nivel la estructura limitada de la persona humana. Soy dueño de mi cuerpo, pero no dueño total. Mi cuerpo no me lo doy a mí mismo y no soy capaz de modificarlo sustancialmente: el peso puede estar más o menos controlado, pero la estatura es bastante difícilmente modificable; las cualidades físicas de hermosura o fealdad, color de la piel, etc. parecen caer fuera del alcance de la libertad de la mayor parte de los mortales. El dominio del hombre de su propio cuerpo manifiesta por un lado la libertad propia de la persona, mientras que su carácter finito expresa el carácter de humana: «persona humana» implica siempre «libertad limitada» (aunque real, como veremos).

Que seamos dueños de nuestro cuerpo no quiere decir que podamos disponer de él como si se tratara de «una cosa». Al tratarse de un cuerpo *humano* posee toda la dignidad que corresponde a la persona entera. Disponer del cuerpo de otro en contra de su voluntad es tratar a la persona entera del otro como si fuera una cosa, es decir, tratarlo indignamente. Por eso la esclavitud es inhumana, porque supone reducir al hombre a mero «objeto de producción». De manera semejante, golpear a una persona (aunque no le produzcamos un daño físico grave) es un agravio a la persona entera, y no sólo a su cuerpo. Por otro lado, también podemos utilizar nuestro propio cuerpo como si se tratase de una mera «cosa»: no podemos olvidar que esa totalidad unificada (espíritu encarnado) que denominamos persona no es escindible. No puedo utilizar mi cuerpo como medio u objeto porque eso es considerarme a mí entero, como persona, sólo un mero medio: y entonces me trato a mí mismo degradándome como persona.

La persona no puede vivir y expresarse al margen de su cuerpo. La vida terrena es vivir «según el cuerpo» y no fuera de él. Por eso los gestos y palabras exteriores manifiestan a la persona, sus sentimientos y su querer. La expresión corporal son «formas» de expresar lo que uno lleva dentro. De ahí la importancia de las reglas de educación y de urbanidad: éstas son convenciones sociales que pueden variar (y varían de hecho con el tiempo y las culturas), pero no por ello son despreciables. Una sonrisa es un gesto de acogida que difícilmente podríamos manifestar de otro modo. Un apretón de manos es una norma de educación pero manifiesta la amistad que sentimos por otra persona. En este contexto se deben situar el lenguaje propio de la liturgia que posee un significado bien preciso que conviene conocer para que nuestra actuación externa sea realmente expresión de una convicción interna[39].

Además, ninguna manifestación corporal es «neutra» sino que está penetrada de libertad y espiritualidad: así por ejemplo, el vestido no sólo cumple la fun-

39. Ciertamente cabe el peligro del «formalismo» social: es decir, la prescripción de muchas normas sociales que acaban por ahogar la espontaneidad porque están vacías de contenido: ya no significan nada. Las normas sociales deberían ser un código gestual con el que manifestamos nuestra interioridad; un código que conviene conocer para saber relacionarnos correctamente. Si no sabemos que un determinado gesto es ofensivo y no es precisamente de bienvenida es difícil que podamos hacernos nuevos amigos.

ción de proteger del frío, sino que también protege nuestra intimidad de las miradas ajenas (el pudor es buena muestra de ello), y refleja a la vez el modo en que queremos «presentarnos» ante los demás: a través de mi modo de vestir estoy ya diciendo algo de mi intimidad. Sin embargo, las manifestaciones corporales (gestos, vestido, etc.) no sólo expresan nuestra intimidad, sino que también la puede ocultar: nuestra intimidad no es totalmente transparente. Cabe la simulación (gestos o palabras que ocultan nuestro desafecto) o el disfraz (mediante el cual queremos pasar inadvertidos, o pasar por lo que no somos).

5. La dignidad personal y su fundamentación

Relacionado con la noción de persona se encuentra el problema de la dignidad humana que posee unas raíces hondamente arraigadas en la cultura occidental. Con la palabra «dignidad» se designa principalmente una cierta «preeminencia o excelencia (...) por la cual algo resalta entre otros seres por razón del valor que le es exclusivo o propio» [40]. Según esto, la persona humana está revestida de una especial dignidad gracias a la cual «sobresale» o «destaca» sobre el resto de la creación, de tal modo que el hombre, cada hombre, posee un valor insustituible e inalienable, muy superior a cualquier otra criatura del universo. Esta es la idea fundamental que define el humanismo.

Parece que nos encontramos ante un hecho incuestionable, al menos de manera teórica. Esto explicaría que en la cultura contemporánea existe un acuerdo en la necesidad de respetar una serie de derechos de la persona, de toda persona, que se han visto reflejados en la declaración Universal de los Derechos Humanos. Habiendo un acuerdo básico en la necesidad de respetar los derechos básicos de la persona (a la vida, a la libertad de conciencia, a la intimidad, etc.) el problema surge a la hora de fundamentar adecuadamente la validez de esos derechos. En pocas palabras: la cuestión se puede formular así: la dignidad que fundamenta los derechos de la persona ¿es algo que el hombre posee por el mero hecho de ser hombre o es más bien una reivindicación que nos concedemos recíprocamente?

5.1. *La explicación kantiana*

Kant subraya como pocos filósofos el valor de la persona humana como un fin en sí mismo. Como recuerda Millán-Puelles, en el filósofo alemán se identifica personalidad y dignidad: «La humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otro, ni siquiera por sí mismo) como un simple medio, sino siempre, a la vez, como un fin, y en ello

40. Millán-Puelles, A., Voz «Persona», en *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p. 457.

precisamente estriba su dignidad (la personalidad)»[41]. Para Kant, ser digno equivale a ser libre (ser fin de sí mismo) puesto que la libertad, en último término, es aquello en virtud de lo cual destaca sobre los demás seres no racionales. La autoposesión libre es el particular valor intrínseco de la persona humana, de tal modo que no puede ser tratado nunca como un medio, sino como un fin en sí mismo[42]. De ahí que la persona no tenga precio sino dignidad. «Como fin en sí mismo (...) el sujeto de la acción se convierte en valor absoluto. Un objeto, una cosa, puede tener también valor, que es lo que llamamos precio. Todo lo que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente. El valor, en cambio, de lo que es absolutamente sujeto se halla ya por encima de todo precio. El sujeto posee un valor absoluto al que Kant llama dignidad. Por ella, el sujeto humano pasa a ser considerado persona»[43]. Los objetos, en efecto, son valiosos en la medida en que son valorados por sujetos; por tanto, su valor es meramente extrínseco. Pero los sujetos personales poseen un valor que es independiente de cualquier valoración que desde fuera se haga de ellos. Por eso dice Kant que poseen valor intrínseco, que es justamente la «dignidad».

Ahora bien, según el planteamiento kantiano, más que existir un fundamento de la dignidad humana, hay sólo una explicación, porque en sentido radical, es decir, en su raíz última, la fundamentación habría de ser metafísica, y esto resulta inaceptable en su planteamiento. El único argumento es el de la razón práctica que mediante el imperativo moral me ordena en cualquier caso respetar a la persona como un fin en sí mismo. En efecto, existe algo en mi conciencia que me ordena imperativamente tratar a cada hombre como un fin en sí mismo. Pero ¿es posible algún correlato real y objetivo que justifique este hecho de conciencia?

5.2. *La fundamentación jurídico-positiva*

Desde la perspectiva kantiana los derechos de la persona no pueden fundamentarse objetivamente, puesto que el hecho moral de conciencia de respeto ante un fin en sí mismo está en el orden de lo fundado y no en el fundamento. En otras palabras, el hecho de conciencia del respeto a la dignidad ajena es un efecto, pero no una causa. Pero ¿cuál es la causa del respeto que debo a los demás? Si se excluye la fundamentación metafísica sólo queda la mera justificación por vía de hecho, y en última instancia en la voluntad humana. Es el hombre el que se otorga a sí mismo su propia dignidad: es lo que se encuentra en la base del positivismo jurídico.

41. MILLÁN-PUELLES, A., *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid 1976, pp. 99-100.

42. «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio». KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* cap. 2, Tecnos, Madrid 2005, p. 117.

43. BASTONS, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, EUNSA, Pamplona 1989, pp. 272-273.

El *positivismo jurídico* afirma que los valores sociales son los que en cada caso determina la sociedad, hasta el punto de que una conducta, por ejemplo, no se castiga porque sea mala, sino que es mala porque se castiga. El positivismo conduce a pensar que los derechos humanos se ligan a una determinada situación histórica, social o cultural, y por tanto no son universales. El valor que se defiende hay que adscribirlo a un lugar geográfico en el que haya adquirido vigencia legal, puesto que la ley positiva se debe exclusivamente a la autoridad que la promulga, cuyo mandato se restringe a un espacio y un tiempo. De este modo, estamos obligados a admitir el carácter exclusivamente cultural de los Derechos Humanos, y por tanto relativos a la época y cultura en que son admitidos. La idea de dignidad humana inspira la promulgación de leyes y derechos de las personas; estas leyes vendrían a ser unos complejos «mecanismos» de defensa que el hombre mismo inventa para protegerse frente a los individuos de su misma especie. Gracias a esos «mecanismos» defensivos la especie humana ha sido capaz de subsistir con el paso del tiempo. El planteamiento positivista reconoce un valor y dignidad en la persona, gracias al cual se convierte en algo valioso y respetable. Pero se trata de un valor concedido, y por tanto, relativo a la sociedad que le otorga ese valor. No obstante, como apunta Spaemann, si todo valor es relativo al sujeto que valora, entonces «no se puede llamar crimen a la aniquilación completa de todos los sujetos que valoran» [44].

Si no queremos caer en la devaluación práctica de la palabra «dignidad» hemos de otorgarle un valor previo, absoluto e independiente de toda valoración extrínsecamente otorgada. En otras palabras, «o hay un *fundamento metafísico* para reconocer esa especial dignidad a todos los ejemplares de la especie humana o ésta sólo se puede atribuir al *hecho* histórico contemporáneo de que la comunidad internacional se ha puesto mayoritariamente de acuerdo en reconocerla» [45]. Si la dignidad personal descansa en un valor ontológico es algo que se posee desde un principio, y no se basa en un acuerdo entre los hombres. La dignidad humana es una realidad que se reconoce porque es previa a todo reconocimiento jurídico. «El concepto de los Derechos Humanos sólo es comprensible como la garantía jurídica de unos valores (...) que son previos e independientes de todo acto de valoración. Antes de que esos valores sean estimados de hecho, son de derecho estimables. *El valor, por tanto, es inderivable de los hechos*» [46].

5.3. *La fundamentación ontológica y teocéntrica*

Si la dignidad de la persona es algo real y no ficticio, pero no puede basarse en la facticidad histórico-cultural, tiene que haber un tipo de realidad que no sea fáctica y del que mane el valor intrínseco de la persona, fuente de la que surgen sus deberes y derechos naturales. Por lo tanto, hemos de concluir que la dignidad

44. Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989, p. 101.
45. Barrio, J.M., *Elementos de Antropología Pedagógica*, op. cit., p. 132.
46. *Ibid.*, p. 135.

personal proviene de su estatuto ontológico[47]. La persona humana (toda persona) es digna por el mero hecho de ser un individuo de la especie humana: la dignidad humana como tal no es un logro ni una conquista, sino una verdad derivada del modo de ser humano. Lo que sí se puede conquistar es el *re-conocimiento* por parte de la sociedad del valor y dignidad de la persona humana. Por lo tanto, la dignidad no es algo que se deba alcanzar: ya se es digno desde el momento en que *es* ontológicamente hablando. No existe algo parecido a la «persona potencial». En palabras de Spaemann «no hay personas potenciales; las personas tienen potencias o capacidades. Las personas pueden desarrollarse, pero ninguna cosa se transforma en una persona. Alguien no llega a ser tal por vía de procedencia a partir de algo (...). La persona no es el resultado de un cambio, sino de una generación, como las substancias de Aristóteles»[48].

La exigencia del respeto absoluto que la persona humana merece descansa en un fundamento que ha de ser también absoluto, y no relativo a la situación cultural o histórica: «sólo el valor del hombre *en sí* —no únicamente para los hombres— hace de su vida algo sagrado y confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar»[49]. Que la persona tiene un carácter absoluto significa que la persona es un fin en sí misma, y no se la puede usar como un medio instrumental para otros fines (ya sea por la imposición violenta o por la manipulación). En ese sentido, la persona humana es un «yo» absoluto.

Para la tradición cristiana la única forma de afirmar la dignidad incondicionada de la persona humana es el reconocimiento explícito de que el hombre está creado a imagen y semejanza de Dios. Para que una persona tenga un cierto carácter absoluto es preciso afirmar que hay una instancia superior que me hace a mí respetable frente a los demás. La persona es un absoluto relativo, pero el absoluto relativo sólo lo es en tanto que depende de un Absoluto radical que está por encima y respecto del cual todos dependemos. Sólo la realidad de que Dios —la Persona absoluta— ha querido al hombre como un fin en sí mismo y le ha otorgado también, con la libertad, el carácter de persona y la posibilidad de relacionarse libremente con Él, es capaz de fundamentar de modo incondicional el respeto que la persona finita merece[50]. En otras palabras, para que una persona tenga un cierto carácter absoluto es preciso afirmar que hay una instancia superior. No hay un motivo suficientemente fuerte para respetar a los demás si no se

47. «La idea de dignidad humana encuentra su fundamentación teórica y su inviolabilidad en una ontología metafísica, es decir, en una filosofía del absoluto. Por eso el ateísmo despoja la idea de dignidad humana de fundamentación y, con ello, de la posibilidad de autoafirmación teórica en una civilización. No es casualidad que tanto Nietzsche como Marx hayan caracterizado la dignidad sólo como algo que debe ser construido y no como algo que deber ser respetado». SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, op. cit., p. 122.

48. SPAEMANN, R., «¿Es todo ser humano una persona?», en *Persona y Derecho*, 37 (1997) 18.

49. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, op. cit., p. 102.

50. Cfr. LOBATO, A., *Dignidad y aventura humana*, S. Esteban, Salamanca 1997.

reconoce que respetando a los demás, respeto a Aquél que me hace a mí respetable frente a ellos. La persona es un absoluto relativo, pero el absoluto relativo sólo lo es en tanto que depende de un Absoluto radical que está por encima y respecto del cual todos dependemos. Si prescindimos de esta fundamentación, el concepto de Derechos Humanos resulta vacío, quedando su contenido a merced de la contingencia histórica o del arbitrio.

De todo lo dicho anteriormente se puede plantear una posible objeción. Si toda persona humana es «imagen y semejanza de Dios» toda persona debe ser tratada dignamente, respetando su libertad. ¿Por qué se admiten en una sociedad avanzada medidas que atentan contra la dignidad personal, como es, por ejemplo, la condena a cumplir una pena en una cárcel? ¿No sería esto un reconocimiento expreso de que, de hecho, no toda persona humana es digna, o al menos igualmente digna? Se dice en el lenguaje cotidiano que tal persona es «indigna» para ocupar tal cargo. ¿Se puede hablar así en sentido estricto? Parece evidente que hay comportamientos que están en armonía con la naturaleza humana y otros que son contrarios a tal naturaleza, y son por tanto indignos. Es preciso distinguir, por tanto, una doble dignidad:

a) Una *dignidad ontológica* o natural que deriva de su índole de persona, «imagen y semejanza de Dios» y que se manifiesta en su actuar libre, es decir, ser dueño de sí mismo y dominar su mundo circundante.

b) Una *dignidad moral,* que depende del uso que se haga de la libertad.

La dignidad ontológica no se gana ni se pierde por el uso que se haga de la libertad, mientras que la segunda sí cabe obtenerla o perderla: se obtiene por el buen uso de la libertad, y se pierde cuando se hace mal uso de ella[51]. Se trata de una dignidad adquirida, y tiene que ver más con el «obrar» de la persona que con su «ser-persona». Sin embargo, la dignidad moral ni quita ni pone nada en la radical dignidad que, en tanto que persona, le corresponde a todo ser humano. La dignidad ontológica o innata es la que fundamenta los derechos humanos[52]. Por su parte, en la tradición cristiana «la imagen divina está presente en todo hombre». Cabe ser buena o mala persona, pero siempre sobre la base de que se es persona, por lo que se le confiere un valor intrínseco absoluto: una persona puede ser indigna de ocupar un cargo público o de gozar de la libertad de movimientos (por resultar un peligro a la sociedad) pero nunca pierde su dignidad ontológica, puesto que de la misma manera que no se puede «ganar» tampoco se puede «perder»: «¿Por qué no puede perderse ese mínimo de dignidad que llamamos dignidad humana? No se puede perder porque tampoco puede perderse la libertad en tanto que moralidad posible»[53]. Esta moralidad posible, unida a la condición libre del hombre, se basa en la fundamentación en su acto de ser personal.

51. Cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, op. cit., p. 456.

52. «Todos (los hombres) nacen libres e iguales en dignidad y derechos». *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, art. 1. «Todo hombre tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad como persona». *Ibid*., art. 3.

53. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, op. cit., p. 107.

6. Las manifestaciones del ser personal

Del carácter corpóreo-espiritual propio de la persona humana se derivan una serie de rasgos distintivos que no son más que consecuencias o manifestaciones de su peculiar estatuto ontológico. La dignidad personal se funda en la riqueza de su acto de ser personal de naturaleza espiritual y, por tanto, en una cierta semejanza con el Ser divino. La filosofía contemporánea ha profundizado en la peculiaridad de la persona humana advirtiendo algunos rasgos específicos que distinguen radicalmente al hombre del resto de las criaturas. Se obtienen así una serie de notas o propiedades de la persona como los siguientes:

a) *La autoconciencia*. Gracias al carácter espiritual del entendimiento, el hombre puede ponerse a sí mismo como objeto de conocimiento. La persona humana aparece a la vez como sujeto y objeto de su conocer. Esta autoconciencia consiste no sólo en conocer (esto también lo hacen los animales en el nivel sensible), sino que además «saben» que están conociendo (se «dan cuenta» de ello). «Una cosa es *ser* el sujeto, otra *ser conocido* (es decir, objetivado) en cuanto sujeto y otra, *experimentar* el propio yo en cuanto sujeto de los propios actos y experiencias. (La última distinción se la debemos a la función reflexiva de la conciencia)» [54]. Cuando el sujeto humano actúa se percibe a sí mismo como la fuente de su obrar que está siempre valorado moralmente: en esto consiste la conciencia moral que acompaña el obrar de la persona humana.

b) *La libertad*. La persona humana no sólo es algo ya dado ontológicamente, sino algo («alguien») que se va configurando a sí mismo. El hombre se determina como persona a través de sus actos (por eso se dice que se «autodetermina» o que se «autorrealiza»), y en este sentido la persona se presenta como el principal protagonista de su propia existencia. Aquí radica la *autonomía* propia de la persona: siendo dueño de mis propios actos soy capaz de proyectarme, «vivir mi vida». En la actualidad existe una tendencia a identificar libertad y persona; por esta razón «sin disminuir en nada la validez de la definición clásica del hombre como animal racional, hoy nos resulta más expresiva de la peculiar perfección humana su caracterización como animal libre» [55]. En esto coinciden los planteamientos clásicos y el moderno personalismo: la libertad es la propiedad que mejor define a la persona humana, como tendremos ocasión de ver más adelante.

c) *Intimidad*. El primer ámbito donde se manifiesta la libertad es en mi vida consciente o, si se prefiere, en mi mundo interior. La intimidad de la persona se refiere a su *mundo interior* que no es visible desde fuera; sólo la persona conoce

54. Wojtyla, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 55.

55. Clavell, L., *Metafisica e libertà,* Armando Editori, Roma 1996, p. 173. No obstante, es preciso reconocer con el pensamiento clásico que tal libertad se funda en última instancia en la racionalidad. Así, es posible seguir admitiendo el valor de la definición de hombre como «animal racional». Cfr. Millán-Puelles, A., *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995, pp. 45-52.

su mundo y nadie más que ella si no quiere darlo a conocer. La intimidad supone el grado máximo de inmanencia, porque lo íntimo es lo que sólo conoce uno mismo: es lo más propio y lo más personal. Es un lugar sagrado del que somos dueños y sólo dejamos entrar a quien queremos. Del fondo de mi intimidad surge mi obrar que adquiere el carácter de novedoso (lo que yo pienso o amo nadie más lo pensará o amará si yo no lo hago). Por eso afirma Guardini: «Persona significa que yo no puedo ser habitado por ningún otro, sino que en relación conmigo estoy siempre sólo conmigo mismo; que no puedo estar representado por nadie, sino que yo mismo estoy por mí; que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único. Todo ello subsiste, aun cuando la esfera de la intimidad sea tan perturbada como se quiera por la intervención y la publicidad. Lo único que en tal caso se pierde es el estado psicológico del respeto ajeno y de la paz, pero no la soledad de la persona en sí»[56]. Ninguna intimidad es igual a otra y por eso la persona es única e irrepetible: ser persona es ser alguien insustituible. Si yo no amara a mis padres nadie será capaz de llenar ese amor. Además nadie puede obligarme «desde fuera» a forzar mi intimidad, aunque exteriormente pueda parecerlo. Por ejemplo, para evitar un castigo puedo decir lo contrario de lo que pienso, pero nadie me puede obligar a pensar de otro modo si yo no quiero.

d) *El diálogo y la intersubjetividad*. De la necesidad de compartir mi propia intimidad surge el diálogo. Ser persona es ser alguien para otro. El *yo* personal se capta frente al *tú*. No hay yo sin un tú, porque la persona alcanza el conocimiento de su propia intimidad, es decir, la conciencia de sí mismo, mediante la relación y el diálogo intersubjetivo. Esto resulta importante en el campo de la educación, donde el proceso de formación de la personalidad humana se debe entender como un diálogo educativo. La amistad es otra buena expresión de la necesidad de la persona de ser «reconocido» como algo valioso para «el otro». Normalmente, la expresión de la intimidad se realiza a través de las palabras, pero también a través del cuerpo (el rostro y los gestos). También se manifiesta a través del vestido: éste no sólo sirve para cubrir la indigencia personal, sino también para proteger la propia intimidad. Además de proteger mi intimidad, también la manifiesto pues a través del vestido me distingo de otros: entre otras cosas, sirve para identificarse por la función social.

e) *La donación*. La persona humana se realiza como tal cuando extrae algo de su intimidad y lo entrega a otra persona como algo valioso, y ésta lo recibe como algo valioso. Conviene advertir que sólo podemos entregar o regalar aquello de lo cual somos dueños. Los regalos que hacemos a otra persona son expresión de nuestro amor hacia ella porque damos algo de nuestra vida para el servicio del otro. Cuanto más valioso es aquello que regalamos más amor manifestamos. Pues bien, lo más valioso que tenemos es nuestra propia existencia. Sólo el que es «dueño» de su vida (dueño de sus actos) es capaz de «darla». Por eso, la donación es una consecuencia de la libertad personal.

56. GUARDINI, R., *Mundo y persona*, op. cit., p. 104.

Quisiera subrayar el hecho de que todas estas propiedades son sólo manifestaciones del ser personal pero no son lo esencial o constitutivo de ellas [57]. El fundamento último de la persona descansa en su acto de ser estable y permanente antes que en su obrar que necesariamente es intermitente. En efecto, si para definir esencialmente a la persona humana apelamos a la autoconciencia ¿qué sucedería con los enfermos en estado de coma, con el demente, o simplemente, con los que están durmiendo? Su conciencia está en suspenso pero no por ello dejan de ser personas. De forma parecida, ¿cómo se puede salvar el carácter personal del ser humano todavía no nacido cuando todavía no manifiesta su *autonomía* ni su libertad? Y ¿qué sucede con los autistas que muestran una incapacidad para comunicarse con los demás? ¿cómo salvar el carácter personal de estos seres ciertamente humanos? Sólo desde el acto de ser personal [58].

En definitiva, las manifestaciones dinámico-existenciales expresan la persona pero no la fundan. La persona, el «yo personal» es una realidad ya fundada ontológicamente que tiene una prioridad causal con respecto al obrar y permanece idéntico a través de los cambios. «Hay en la persona un fundamento permanente, un núcleo ontológico, tomado del análisis metafísico. Este núcleo metafísico es lo que en psicología y en antropología cultural recibe el nombre de *yo*: el *yo*, puede ser definido como el sujeto ontológicamente subsistente que obra y padece, que sabe y quiere, que conoce y juzga, que tiene un temperamento y forja su propia personalidad: es por tanto la persona tomada en su nivel dinámico. Por esto, vista en diversos momentos de su existencia, la persona se presenta con diferentes caracterizaciones, si bien reconocemos en ella una identidad permanente» [59].

57. La persona se «presupone» como paso previo a toda relación interpersonal. «La manera en que el niño se desarrolla en el seno materno y sale de él está —pese a todas las coincidencias con el nacimiento de las crías animales— determinada, desde un principio, por el hecho de que en él está ya dada la persona en forma de proyecto. Ésta misma se halla ya, pues, presupuesta. Lo mismo puede decirse de las distintas maneras de atención de los padres para con los hijos. El que alimenta, protege y educa, ayuda a la nueva vida personal en su desarrollo, le procura materias del mundo y le enseña a afirmarse en el ambiente. Todo ello no crea, empero, persona, sino que la supone. Toda promoción de un hombre por otro tiene lugar ya sobre la base del hecho de que es persona...». GUARDINI, R., *Mundo y persona*, op. cit., p. 114.

58. «No son, por tanto, ni el conocimiento de sí mismo, ni el libre arbitrio, ni la responsabilidad, ni las relaciones con otros individuos los que configuran radicalmente a la persona. Todas estas perfecciones pertenecen al ámbito de los accidentes y, en consecuencia, se derivan del acto de ser, auténtico núcleo de la personalidad». ALVIRA, T., CLAVELL, L. y MELENDO, T., *Metafísica*, 8.ª edición, EUNSA, Pamplona 2001, pp. 125-126.

59. RUSSO, F., *La persona umana*, Armando Editore, Roma 2000, p. 32.

9
Persona y libertad

1. Delimitación del término «libertad»

Como ya hemos visto, la persona humana es una realidad que posee el ser en sí mismo, y por lo tanto es principio de sus operaciones, principalmente conocer y amar que son las operaciones específicamente humanas. El hombre posee unas enormes posibilidades de perfeccionamiento a través de estas operaciones: puede conocer cada vez más cosas y, sobre todo, puede cada vez amar más intensamente. Esas posibilidades no se dan ya perfeccionadas en acto desde un principio, sino que se deben perfeccionar en el tiempo. A ese proceso de perfeccionamiento algunos autores lo denominan «realización»; en el hombre es más preciso hablar de «autorrealización» porque su realización como persona en el plano dinámico-existencial no procede de un principio extrínseco, o «desde fuera», sino que es una realización «desde dentro mismo del sujeto». El trozo de mármol se puede perfeccionar hasta llegar a ser el Moisés de Miguel Angel, pero su perfeccionamiento se produce gracias a la acción de un agente externo (el artista). Sin embargo, el hombre con sus acciones libres se perfecciona a sí mismo (se «autoperfecciona»); con otras palabras, se convierte en protagonista de su vida, autor de su propia biografía.

También apuntamos anteriormente que la realización como persona sólo se admite en el plano del obrar (dinámico-existencial), y no en el plano del ser (ontológico), puesto que la persona humana no se da el ser a sí misma. Por eso, sólo en el orden del obrar cabe hablar de «autorrealización». Se es persona desde el principio, y no hay que esperar a «hacerse» persona, como si se tratara de un ser «en potencia». «Muchos autores de matriz existencialista y algunos personalistas subrayan que se es persona cuando se ejercita la propia libertad, si nos manifiesta autónomamente en cuanto tales. Pero para presentar una concepción positiva de la libertad es necesario fundarla sobre una noción metafísica de la persona (...). Como se ha dicho, o se es persona o no se puede llegar a serlo; la libertad viene ejercida en el tiempo y conoce diversas fases de maduración, pero en la existencia del individuo humano no le adviene ningún salto ontológico. Se en-

tiende que muchos autores quieran evitar el peligro de un llamado *sustancialismo*, pero el término *sustancia*, tomado y usado por la filosofía clásica, no es entendido como un substrato inmóvil de un individuo estático, sino como fuente de autonomía e inviolabilidad en la posesión del acto de ser» [1].

La existencia de la libertad en el hombre se puede captar mediante algunas experiencias profundamente humanas, entre las cuales pueden mencionarse las siguientes:

a) En primera instancia, acudiendo a la experiencia personal observamos que nos sentimos libres cuando no estamos obligados por ningún agente externo; cuando no hay obstáculos para hacer lo que queremos. A esta *ausencia de coacción* se le puede denominar «libertad de»; apunta hacia una de las dimensiones de la libertad pero se trata de una descripción meramente negativa. La libertad admite una caracterización positiva como la de «autoposesión», dominio de los propios actos. En este sentido, se habla de la «libertad para», puesto que es evidente que la libertad no es un fin en sí mismo, sino para «autodestinarnos» hacia aquello que queremos.

b) También experimentamos la libertad cuando captamos la *no necesidad* de nuestras acciones. Es decir, no sólo estamos libres de agentes externos, sino que en nosotros mismos captamos que no hay ningún principio intrínseco que nos fuerce a obrar de una manera u otra. La libertad «aparece perfectamente reflejada en la experiencia del ser humano, que se resume en la frase "podría, pero no es necesario"» [2].

c) En tercer lugar, la experiencia de la *responsabilidad* manifiesta nuestra libertad, porque ser libre quiere decir «ser dueño de mis acciones», lo que implica también ser responsable de las mismas. Ser responsable equivale a ser capaz de «responder» de los propios actos, y esto lo hacemos en la medida en que esos actos nos «pertenecen»: por esta razón podemos explicar sus motivaciones. Si no se asume la responsabilidad de los actos estamos negando que se hicieron libremente. Responsabilidad es otro nombre de libertad o, si se prefiere, dos caras de la misma moneda. Ahora bien, ¿ante quién hemos de responder de nuestras acciones? En primera instancia, ante la propia conciencia personal: «La responsabilidad ante alguien, cuando se da integrada en la voz de la conciencia, coloca a mi propio *ego* en posición de juez de sí mismo (...). La responsabilidad ante alguien en el sentido de autorresponsabilidad parece corresponder a la autodependencia y autodeterminación propias del hombre; en esta correspondencia se expresa y encarna la voluntad y la libertad de la persona (...) Si el hombre en cuanto persona es el que se gobierna y posee a sí mismo, lo puede hacer porque, por una parte, es responsable de sí mismo y, por otra, en algunos sentidos es responsable ante sí mismo» [3].

1. RUSSO, F., *La persona umana*, op. cit., p. 45.
2. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 119.
3. *Ibid*., p. 201.

d) Otra experiencia de la libertad es la obligación de *cumplir las promesas:* Ser dueño de las propias acciones implica ser «dueño» de mi futuro. El hombre es capaz de prometer «poniéndose en el futuro»; en otras palabras, es capaz de determinarse o comprometerse. «Prometer es (...) poseerse en el futuro, proyectarse por encima del tiempo y en él, determinarse en un sentido concreto, garantizar que a través de cualesquiera vicisitudes, uno mismo será siempre uno mismo y estará siempre allí para alguien o para algo, de ésta o aquella manera y eso es poseerse en el futuro» [4]. Por esta razón, cumplir las promesas o ser fiel a los compromisos adquiridos es una manifestación de libertad, de responsabilidad y coherencia [5].

e) *La indecisión* supone también una buena prueba de la existencia de la libertad en el hombre. Aunque sea de manera negativa, captamos nuestra libertad en la conciencia de nuestra indeterminación de la voluntad. Ante las diversas alternativas que se nos presentan y cuando ninguna posee una fuerza determinante sobreviene la duda que sólo se vence con una decisión de la voluntad. De aquí deriva también el sentimiento de «angustia», que proviene de percibir las diversas posibilidades abiertas de elección y en la que el hombre puede fracasar. El sentimiento de angustia ha sido objeto de estudio por parte de la filosofía existencialista contemporánea.

Lo dicho hasta el momento nos muestra la experiencia de la libertad dentro de la conciencia humana. Sin embargo, no basta la mera experiencia subjetiva de la libertad, es decir, la «vivencia subjetiva» de la libertad o el hecho de conciencia de «sentirse libre». Esta sensación de libertad puede advertirse a nivel fenomenológico, pero se precisa una profundización en la esencia misma de la libertad. La mera «sensación de libertad» no garantiza de hecho la existencia real de la libertad [6]. Es necesario dar un paso más hasta alcanzar la dimensión metafísica de la libertad humana.

Antes de pasar a considerar el alcance metafísico de la libertad es necesario añadir que el término «libertad» en el discurso filosófico presenta una pluralidad semántica que es preciso determinar en cada caso. En efecto, la palabra «libertad» se suele emplear en sentidos y contextos diversos que conviene identificar. Por eso, «el primer servicio que la reflexión filosófica puede prestar, en éste como en otros muchos asuntos, es una cierta clarificación de los términos al efecto de saber lo más exactamente posible de qué hablamos» [7].

Para una adecuada comprensión de la libertad real se suelen distinguir al menos cuatro sentidos fundamentales de la palabra [8]:

4. Vicente Arregui, J. - Choza, J., *Filosofía del hombre*, op. cit., pp. 393-394.
5. Cfr. Spaemann, R., *Personas*, op. cit., pp. 213-225.
6. En la película *Matrix* se advierte bien esta distinción entre sensación de libertad y libertad real. En el mundo «virtual» todo parece moverse con aparente libertad, pero en realidad se trata de una realidad «manipulada», con lo que de hecho se anula la libre decisión humana.
7. Barrio, J.M., *Elementos de Antropología Pedagógica*, op. cit., p. 148.
8. Cfr. Millán-Puelles, A., *El valor de la libertad*, op. cit.

1º) *Libertad fundamental*, también llamada libertad *trascendental* por Heidegger. Consiste en la radical apertura del hombre a la realidad: a la belleza, a la verdad y al bien. Esta apertura proviene de la apertura infinita del entendimiento y voluntad humanas a todo lo real.

2º) *Libre albedrío o libertad psicológica*. Es la capacidad de autodeterminación del hombre según unos fines previamente elegidos por él mismo. Como veremos más adelante, esta autodeterminación tiene sus límites.

3º) *Libertad moral*. Desde este punto de vista nos referimos a la dimensión ética y perfeccionamiento de la persona mediante los hábitos o virtudes morales. Con las virtudes («hábitos operativos buenos») crece la capacidad operativa de la persona, mientras que los vicios («hábitos operativos malos») entorpecen la auténtica realización personal.

4º) *Libertad social o libertad política*. Se trata de la capacidad de intervenir en la vida social y política sin prohibiciones, de tal modo que el hombre sea capaz de crear un orden social justo y humano. Este último sentido de la libertad se trata con más detenimiento en la Filosofía social y política.

A los dos primeros sentidos de libertad se les puede denominar «libertad innata o nativa» puesto que todos los hombres la poseen por derivarse necesariamente de la esencia metafísica del hombre. A las dos últimas, por el contrario, se la llama «libertad adquirida» ya que es una libertad conquistada mediante la autodeterminación personal. En los epígrafes siguientes veremos con detalle cada uno de estos sentidos del término «libertad». Como se verá, no se trata de un término unívoco, sino análogo: se aplica de manera diversa en los distintos contextos. Aunque, no obstante, los diversos sentidos guardan entre sí una estrecha vinculación. Se podría decir que cada sentido del término se amplía y continúa naturalmente en los demás, como apunta Millán-Puelles[9].

2. La libertad fundamental o trascendental

La libertad fundamental o «trascendental» es uno de los rasgos específicos de la persona humana. Se trata por tanto de una «libertad constitutiva» o «nativa» porque está inscrita en todo ser humano de manera originaria por el mero hecho de ser persona. «Esta libertad consiste en la infinita apertura que al ser personal le otorga precisamente su condición de persona, caracterizada por la capacidad de

9. «Las libertades adquiridas tienen en común con la libertad de arbitrio el ser una cierta forma de autoposesión humana. En la libertad de arbitrio la autoposesión consiste precisamente en lo que es la faceta positiva de esta clase de libertad: el dominio de nuestra potencia volitiva sobre sus propios actos, tanto según su ejercicio [querer o no querer] como según su especificación [querer esto o lo otro]. En la libertad moral el hombre se auto-posee por adquirir el hábito de no someterse a sus pasiones y de trascender (sin excluir) su personal bien privado. Y en las libertades políticas la autoposesión consiste en el poder, que con ellas adquiere el ciudadano, de autodeterminarse en las respectivas materias sin ninguna amenaza de coacción legal y con el amparo de la ley frente a las coacciones ilegales». *Ibid*., p. 188.

entender y de querer»[10]. Se puede decir que es el sentido más profundo de la libertad sobre el que se fundamentan los otros sentidos. Es la raíz de la actuación libre.

La libertad trascendental no se quita ni se adquiere nunca: es «natural». Además, es siempre interior, porque en el espacio de la intimidad mi libertad será siempre inviolable aunque exteriormente no se manifieste: por ejemplo, las creencias religiosas, los deseos más íntimos, el amor, etc. Nunca podrán obligarme a amar u odiar a nadie, porque en ese espacio interior no cabe la coacción. La coacción es siempre de la acción externa[11]. De la libertad fundamental emana la dignidad de toda persona humana y es la base de los derechos humanos y jurídicos, como es la libertad de opinión y de expresión, la libertad religiosa (creer y practicar una fe), el derecho a vivir según lo dicten las propias creencias o convicciones, etc.

Por lo tanto, *podemos definir la libertad trascendental como la apertura a todo lo real* con una amplitud enorme de posibilidades. Esta *apertura se deriva de la infinitud de nuestro pensamiento y de la voluntad*. Recuérdese lo que decíamos al tratar del conocimiento y del amor: «de alguna manera el alma humana es todas las cosas», porque todas las cosas (al menos potencialmente) son objeto de su entendimiento y de su voluntad. La persona humana es un ser abierto a la totalidad de lo real, y en este sentido está dotado potencialmente de *infinitud*. Esta infinitud hay que entenderla correctamente. El espíritu es, de manera intencional, todas las cosas, porque todas las puede conocer y querer, pero esto no quiere decir que de hecho conozcamos todas las cosas y las queramos. Decir que la persona es un ser en cierto modo infinito hay que entenderlo en clave de que es susceptible de un enriquecimiento infinito como persona: siempre puede conocer más cosas y querer más cosas (y más intensamente). Pero esas capacidades no pueden ser nunca totalmente satisfechas, puesto que los actos del entendimiento y la voluntad son siempre limitados.

Al tratarse de una libertad «humana» hay que tener en cuenta que es siempre una libertad *finita,* situada en el tiempo, no absoluta aunque no por ello menos real. La libertad humana no es una libertad absoluta porque tiene unos límites: la utopía de la libertad absoluta es el ideal romántico que cree en una libertad autónoma y desligada de cualquier origen. Por tanto, la libertad humana es una libertad situada, no absoluta, puesto que parte ya de una situación determinada en su origen. La libertad trascendental no parte nunca de cero. La libertad absoluta, sin barreras ni límites, es una abstracción inexistente: el hombre no es sólo libertad, pues en tal caso no sería nada. El conjunto de elementos pre-conscientes de tipo biológico, genéticos, afectivos, educacionales y culturales que el hombre lleva consigo cuando comienza su vida consciente y su actividad libre es lo que algunos autores denominan *síntesis pasiva*. Es el punto de partida, la situación originaria desde la cual el hombre comienza a ejercer su libertad.

10. BARRIO, J.M., *Los límites de la libertad*, Rialp, Madrid 1999, p. 15.

11. Así sucede, por ejemplo, con el protagonista de la película *Cadena perpetua,* que en su prisión exclama: «Nunca me podrán quitar la esperanza». Si no queremos, nadie puede obligarnos a no tener esperanza aunque la coacción externa sea muy grande.

Es en la libertad trascendental donde la persona humana toma conciencia de que puede encaminar su vida hacia la propia perfección (lo que algunos autores denominan autorrealización). Ya vimos que Aristóteles dice que «ser libre es ser causa de sí mismo». Esta afirmación hay que entenderla en el orden dinámico-existencial del obrar, pero no en el orden del ser, puesto que nadie puede ser causa de su mismo existir, es decir, «crearse a sí mismo» [12]. Éste es el sentido de la expresión «la libertad es la tarea de realizarse a sí mismo»: no se trata de «crearse» a sí mismo a partir de la nada («de la nada, nada se hace», afirmaban los escolásticos). Pero sí puedo «hacerme a mí mismo» a partir de mi naturaleza humana que ya he recibido [13].

3. La libertad de elección: libertad y determinismo

La acepción más común de la palabra «libertad» suele reducirse a esta dimensión de la misma: la capacidad de elegir entre varias opciones que se me presentan. Esta libertad la ponemos en juego continuamente en la vida cotidiana en cuestiones triviales, aunque a veces la elección implica una toma de postura verdaderamente decisiva para nuestra vida. En este sentido, «la libertad podría definirse como *una propiedad de la voluntad en virtud de la cual ésta se autodetermina hacia algo que la inteligencia le presenta como bueno*» [14]. De esta manera, se entiende que la libertad, más que la mera capacidad de elegir, *es la capacidad de autodeterminarse al bien*. Por eso, el concepto de «autodeterminación» hacia el bien es lo más característico de la libertad de elección.

3.1. *La autodeterminación de la voluntad*

En un tema anterior afirmamos que la voluntad tiene como objeto el bien; en todas sus acciones el hombre busca necesariamente el bien (esa tendencia la denominamos *voluntas ut natura)*. Pero este objeto es genérico y no específico,

12. Esto no se puede aplicar ni siquiera a Dios, como hacían los racionalistas que atribuían a Dios la perfección de ser *causa sui* (causa de sí mismo): pero esta noción es contradictoria porque para «causarse a sí mismo» es preciso «ser ya algo previamente», antes de comunicarse el acto de ser.

13. Este proceso de hacerse a sí mismo ha sido agudamente puesto de relieve desde la psiquiatría por Viktor Frankl, que después de su experiencia en un campo de concentración durante la Segunda Guerra Mundial escribió: «El ser humano no es una cosa más entre otras cosas; las *cosas* se determinan unas a las otras; pero el *hombre*, en última instancia, es su propio determinante. Lo que llegue a ser —dentro de los límites de sus facultades y de su entorno— lo tiene que hacer por sí mismo. En los campos de concentración, por ejemplo, en aquel laboratorio vivo, en aquel banco de pruebas, observábamos y éramos testigos de que algunos de nuestros camaradas actuaban como cerdos mientras que otros se comportaban como santos. El hombre tiene dentro de sí ambas potencias; de sus decisiones y no de sus condiciones depende cuál de ellas se manifieste». Frankl, V., *El hombre en busca de sentido* (19.ª edición), Herder, Barcelona 1998, pp. 183-184.

14. Barrio, J.M., *Los límites de la libertad*, op. cit., p. 18.

puesto que *ningún bien finito puede determinar la infinitud de la voluntad*. Por esta razón, *la voluntad que está determinada al bien a nivel genérico, está indeterminada para los bienes concretos*. La voluntad se determina hacia un bien concreto «desde sí misma», o «desde dentro» [15]. En este sentido, libertad es autodeterminación [16]. *Lo propio de la libertad es la autodeterminación hacia fines*.

Por eso, en la filosofía clásica la libertad no se entiende como pura indeterminación, *indiferencia* o mera *autonomía de la voluntad,* puesto que ésta siempre hace referencia al bien (la verdad en el nivel práctico) presentado por el entendimiento. La libertad «tiene como fundamento *la relación del ser humano al bien en cuanto bien,* al bien advertido y querido como tal (...); el cimiento de nuestra libertad no es una especie de indiferencia hacia lo bueno o malo, hacia una cosa u otra, una suerte de apatía abúlica; sino, en el extremo opuesto, una excedencia, la vigorosa tensión de nuestra voluntad, de toda nuestra persona, a lo bueno en sí y en universal: a todo cuanto tiene razón de bien» [17].

La vinculación existente entre la voluntad, la verdad (práctica) y el bien tiende a quebrarse en algunas concepciones modernas de la libertad. En ellas se entiende la libertad como pura indeterminación o indiferencia hacia fines; entonces, ser libre es equivalente a estar indeterminado. En este sentido tiende a concebirse la libertad como un fin en sí mismo, y no como una posibilidad necesaria para alcanzar el bien por sí mismo. Éste parece ser el fundamento del principio de autonomía de inspiración kantiana que concluirá en el existencialismo con la negación de una naturaleza humana (que es teleológica, es decir, sujeta a unos fines objetivos) en favor de la libertad ilimitada del hombre, como se recoge en el siguiente texto de la *Veritatis Splendor*: «Para otros, es en la promoción sin límites del poder del hombre, o de su libertad, como se constituyen los valores económicos, sociales, culturales e incluso morales (...), en último término, definir la libertad por medio de sí misma y hacer de ella una instancia creadora de sí misma y de sus valores. Con este radicalismo el hombre ni siquiera tendría naturaleza y sería para sí mismo su propio proyecto de existencia. ¡El hombre no sería nada más que su libertad!» [18].

15. Esta determinación intrínseca de la voluntad como lo definitorio del acto libre se puede encontrar en este diálogo de una obra clásica de teatro: «—Decio, id y comunicad que César no irá. —Poderosísimo César, dejadme alegar alguna causa para que no se burlen de mí cuando lo anuncie. —¡La causa es mi voluntad! ¡Que no iré!». SHAKESPEARE, W., *Julio César*, Acto segundo, escena II.

16. En la filosofía clásica se habla de dos momentos de la libertad electiva, que son en realidad dos niveles de la autodeterminación: a) Libertad de *ejercicio*: elegir hacer o no hacer algo; b) Libertad de *especificación*: una vez que se ha elegido hacerlo, llevarlo a cabo de una manera o de otra.

17. MELENDO, T., *Las dimensiones de la persona*, op. cit., p. 59.

18. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor,* n. 46. La vinculación entre verdad y libertad es un tema característico de la enseñanza de Juan Pablo II ya desde sus primeros escritos filosóficos. «La referencia a la verdad forma parte intrínseca de la naturaleza misma de una decisión y se manifiesta de forma especial en la elección (...). "Elegir" no significa orientarse hacia un valor y apartarse de otros (esto sería una concepción puramente "material" de la volición). Significa tomar una decisión, según el principio de la verdad, al elegir entre los posibles objetos que se han presentado a la voluntad. Sería

En el proceso de autodeterminación de la voluntad la certeza total acerca del bien concreto no es posible. La evidencia a nivel práctico no existe: por eso la deliberación de la razón práctica no se detiene nunca por sí misma. *Es preciso un acto de la voluntad para cerrar el proceso deliberativo:* esto es la *decisión,* que es un acto de la voluntad con el que cierro el proceso de deliberación. «Mientras se delibera, circulan por la mente los proyectos, ya sean pocos o muchos, y tratamos de sopesar en cada uno sus respectivos inconvenientes y ventajas. La decisión es el *corte* de esta rotación mental de posibilidades. *Me* decido en el momento en que opto por una de las posibilidades debatidas» [19].

Al hablar de la mutua causalidad entre entendimiento y voluntad decíamos que cada una de ellas es causa en un sentido determinado. Pues bien*, la voluntad siempre sigue el último juicio práctico de la razón (práctica), pero determinar que ése sea el último depende de la voluntad*. Esto quiere decir que decidir cuál es el peso de las razones a favor o en contra depende de la voluntad propia. Cuando un sujeto decide hacer algo por la razón A, a pesar de la razón B, siempre podría haber elegido lo contrario por la razón B, y a pesar de A. De esta manera, se muestra que las tesis deterministas carecen de fundamento, porque las razones y motivos exteriores no determinan desde fuera la voluntad. *Según el determinismo no existe la libertad porque el hombre siempre elige por la razón más fuerte: pero esta tesis carece de sentido porque determinar cuál es el motivo más poderoso depende de la propia voluntad*. De esta manera, «la posibilidad favorecida se hace mía de un modo definitivo; no porque las demás me sean totalmente ajenas —como si no ejercieran en mí ninguna sugestión—, sino porque íntima y originariamente doto a ésta de un valor conclusivo» [20].

En la experiencia ordinaria, la acción libre dice realizarse «porque me da la gana». En cierto sentido, es cierta esta afirmación. Por ejemplo, cuando quiero adquirir un automóvil se presentan múltiples ofertas en el mercado: al final tengo que decidirme por una de las posibilidades. Un modelo de automóvil tiene potencia y es cómodo, pero resulta demasiado costoso ¿Qué hacer? O bien puedo decidirme a comprarlo, a pesar de lo que cuesta, o bien no lo compro porque es muy caro, a pesar de que me gusta. ¿Qué razón tiene más peso? La que yo quiera.

No obstante, la libertad es mucho más que la mera capacidad de elegir: si esto fuera cierto, la libertad quedaría garantizada siempre y cuando haya una amplia gama de ofertas. Reducir la libertad a la libertad de elección entre más o menos ofertas es trivializar la libertad humana. La libertad significa compromiso, «puesta en juego» de la propia existencia. El caso más extremo y gráfico de la libertad como compromiso existencial es el del martirio: a un cristiano se le amenaza de muerte si no renuncia a su fe. Se presenta esta alternativa: o bien se pre-

imposible entender la naturaleza de la elección sin referirse al dinamismo propio de la voluntad a la verdad, como principio del querer». WOJTYLA, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 160.

19. LLANO, A., *El futuro de la libertad*, EUNSA, Pamplona 1985, p. 78.

20. *Ibidem*.

fiere confesar la fe aunque le pueda costar la muerte; o bien prefiere salvar su vida, aunque sea al coste de renunciar a su fe. ¿Qué tiene más peso? ¿Qué quiero con más intensidad? En otras palabras, ¿qué amo con más fuerza? Respondida esa pregunta, así actuaré. De esta manera se observa la estrecha vinculación entre amor y libertad: el amor «determina» mi voluntad hacia el bien que he elegido previamente. Toda elección viene precedida de unas preferencias libremente asumidas de modo jerárquico. Esa jerarquía de valores constituye un «orden en el amor» [21] que determinará mi obrar: si en mi vida es más importante ser un hombre justo y generoso antes que ser rico o poderoso no elegiré robar o matar para tener más poder. El ser justo tendrá para mí más «peso» [22] que otros motivos no tan fuertes «para mí». En mis elecciones manifiesto –más o menos deliberadamente– mi *ordo amoris*. En realidad en toda elección no sólo se elige algo exterior a mí, sino me elijo a mí mismo de algún modo; elijo el tipo de persona moral que quiero ser. Al robar elijo ser ladrón, mientras que al renunciar a mi beneficio propio por el bien ajeno, estoy eligiendo ser generoso. Con mis decisiones voy configurando mi personalidad moral [23].

La decisión es libre en cuanto que la voluntad no está determinada «desde fuera», de manera «violenta». Por esta razón, la decisión aparece exteriormente como suspendida en el vacío o como si surgiera de la nada y fuera por tanto gratuita («hago esto porque me da la gana»). Parece que no tiene causa suficiente, pero en realidad la causa la pongo yo. Por esta razón, la libertad psicológica aparece como imprevista, creativa, novedosa, que es lo propio y distintivo de la persona humana («el ser que irrumpe aportando novedades» [24]). *Esto quiere decir que el obrar libre nunca es un obrar inmotivado o caprichoso, aunque desde fuera se ve como una elección «ciega».*

Conviene recordar que la libertad real no siempre coincide plenamente con la «sensación» de libertad o la «vivencia» subjetiva de la libertad. Sentirse libre parece identificarse en la vida cotidiana con la ausencia de vínculos y de compromisos. Éste es el otro sentido de la expresión «hago lo que me da la gana». Pero la sensación de libertad no es lo mismo que la libertad real. La aparente ausencia

21. Este tema fue desarrollado por MAX SCHELER, *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid 1996. En realidad ya se encontraba incoado en San Agustín. Cfr. *La Ciudad de Dios*, XV, 22.

22. Esta idea también fue intuida por San Agustín: «Mi amor es mi peso; por él soy llevado adondequiera que soy llevado». AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, XII, cap. 9, 10.

23. Este aspecto de la formación del propio carácter moral ha sido estudiado por la fenomenología. Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, EUNSA, Pamplona 2006. La formación de la personalidad moral entra ya dentro de la libertad moral que se verá a continuación.

24. «La intimidad de la persona tiene un cierto carácter de manantial. De la fuente surge lo que antes no estaba, por ejemplo sentimientos, pensamientos, anhelos, deseos, ilusiones; en ella *ocurre lo nuevo* (hay ocurrencias), puesto que la intimidad personal es inventiva. La intimidad de la persona es creativa y creadora, y por tanto es fuente de novedades. Y eso lo vemos a diario: el hombre (para bien o para mal) es capaz de llenar de *cosas nuevas* su entorno». YEPES STORK, R., *La persona y su intimidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1997, p. 13.

de vínculos es engañosa, puesto que éstos se encuentran siempre unidos a la vida humana. *La libertad no es la ausencia de vínculos o compromisos, sino la capacidad de contraer los vínculos que yo quiero:* si no hay compromisos el hombre no pone en juego su libertad. Para comprender la libertad humana se puede acudir a la comparación del tesoro: la libertad es como un precioso tesoro, limitado, pero abierto a variadísimas posibilidades. La única condición necesaria para vivir la libertad es «gastarla». «La existencia es como el dinero, que sólo se posee cuando se gasta. Cabe intentar almacenar dinero, guardarlo para el futuro por si acaso; pero entonces no se dispone de él realmente. Como el dinero, la libertad sólo sirve para gastarla. (...) Nada es más triste que la avaricia existencial» [25].

En efecto, querer mantener una libertad sin vínculos es querer vivir una libertad engañosa, porque, de hecho, el hombre «consume» su libertad en el tiempo. No querer comprometerse ya es un modo de «vivir la libertad», aunque quizás no sea el modo más humano de hacerlo. Si yo no me determinara a fines (vínculos y compromisos) seré determinado por otros factores externos que en el fondo me esclavizan [26]. Hay quienes, por miedo a «perder su libertad» o a equivocarse en sus decisiones, no se deciden nunca por nada. Sin embargo, lo realmente importante no es «preservar» la libertad, sino ejercerla, aunque esto implique riesgos, como suele ocurrir en toda empresa humana. Quien no emprende nada arriesgado por el miedo a la frustración, acabará comprobando la frustración de comprobar que no se ha empleado la vida. La libertad está para arriesgar con ella, para entregarse a algo o a alguien con todas las fuerzas y definitivamente [27].

Emplear la libertad, decidirse a vivir la propia existencia comporta un riesgo, abrirse a la posibilidad del fracaso. Pero aceptar ese riesgo es asumir la propia vida como una aventura, algo incierto y poco seguro. Esa aventura es vivida en primera persona, y de esa manera adquiere el carácter de interesante y valiosa (al menos para mí); sin duda mucho más atractiva que la vida de una piedra o un vegetal. «Desde el nacimiento a la muerte, desde la ineludible satisfacción de las necesidades naturales hasta la posibilidad ineludible de la muerte es la existencia humana aventura y riesgo. (...) El mineral tiene ser, el ser vivo tiene que mantenerse en el ser, pero al hombre le sucede tener que proyectar su vida y tener que hacerla» [28].

25. VICENTE ARREGUI, J., «El narcisismo juvenil», en *Diario de Noticias* (29.10.94).
26. La relación entre libertad y compromiso ha sido tratada por NÉDONCELLE, M., *La fidelidad,* Palabra, Madrid 2002, pp. 197-214.
27. El amor a otra persona implica siempre poner en juego nuestra libertad de manera arriesgada. Es un tema recurrente en la literatura. Así, el protagonista de *La sombra del ciprés es alargada* (M. Delibes) decide ser marino para no estar «atado» a ninguna persona por miedo al dolor de perderla: el final de la novela muestra lo antinatural de esta actitud puesto que el hombre está hecho para amar. Algo similar está reflejado en la película *Tierras de penumbra*, donde la felicidad por el amor correspondido está unida al dolor por la pérdida de la persona amada. También se aprecia en el libro *Los restos del día* (K. Ishiguro), donde el protagonista (un mayordomo) va en busca de la mujer amada demasiado tarde, porque no quiso perder su seguridad.
28. RODRÍGUEZ ROSADO, J.J., *La aventura de existir*, EUNSA, Pamplona 1976, p. 32.

Al ejercer la libertad nos concebimos como autores de nuestra propia existencia; somos los protagonistas principales de nuestra propia biografía que cada día escribimos con nuestras acciones. Nuestra vida posee en este sentido un cierto carácter narrativo, y como en todo relato hay unos actores, unos ayudantes o unos enemigos que pueden hacernos fracasar. Ciertamente se puede decir que somos autores de nuestra propia biografía, pero, a diferencia del autor de novelas, no podemos escoger el escenario donde se desarrollará nuestra vida, porque nuestra libertad está ya situada en el tiempo y en el espacio, con unos condicionantes que yo no he podido escoger. Esto nos permite concebir nuestra libertad no como algo que yo mismo me propongo, sino más bien como una tarea que se me ha encomendado y que debo cumplir[29].

3.2. *Diversas concepciones de la libertad de elección*

La concepción de la libertad que acabamos de presentar se encuentra presente en el pensamiento clásico y sirve de fundamento del obrar moral. El espacio de la moral se abre justamente donde comienza el espacio de la libertad y de la elección. Sin embargo, esta concepción clásica ha entrado en colisión con algunas concepciones del pensamiento moderno, que repercutirán decisivamente en el ámbito de la moral. Principalmente, estas concepciones son el *determinismo,* que niega la libertad humana, y la *concepción liberal,* que reduce la libertad a la mera libertad de elección, con independencia de los fines objetivos de la naturaleza humana.

El determinismo es la tesis filosófica según la cual dado el pasado real y dadas las leyes de la naturaleza (determinismo biológico), psicológicas (determinismo psicológico), económicas (determinismo económico) o sociales (determinismo social) el futuro está unívocamente determinado. Así formulado, *el determinismo debe distinguirse del principio de causalidad,* según el cual *todo acontecimiento tiene una causa, pero la causa no tiene por qué ser determinista*. Lo que es libre no quiere decir que no tenga causa, sino que esa causa no es necesaria. Así, por ejemplo, que yo venga a clase y tome apuntes tiene un motivo (aprender y aprobar después la asignatura), pero ese motivo no es determinante (puedo no venir).

Es conveniente apuntar la diferencia entre determinación y condicionamiento. La libertad humana está siempre condicionada por factores muy diversos (económicos, biológicos, ambientales, sociales, etc.) en donde se desenvuelve mi libertad. Éste es el escenario de mi libertad que se pone en juego muchas veces rodeada de obstáculos, pero no esclavizada por ellos. Si el hombre está determinado en su obrar no hay espacio para la libertad; entonces el hombre no actuaría

29. Es muy sugerente el relato de Caperucita Roja propuesto por el profesor Polo como símbolo del actuarse la libertad humana, entendida ésta como una tarea encomendada, un encargo a realizar. Cfr. Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, op. cit., pp. 244-247.

bien o mal, pues sería un agente amoral: no habría responsabilidad, ni nos haríamos merecedores ni de premio ni de castigo.

Un cierto tipo de determinismo apunta a que el hombre no tiene libertad sino tan sólo sensación de ella, de tal modo que desconoce los mecanismos ocultos que determinan su actuar (es algo subconsciente) y precisamente por ello es arrastrado por esos mecanismos hacia fines que él en realidad no quiere [30]. Pero esta tesis determinista no se ajusta tampoco al hecho de conciencia por el cual descubrimos causas y motivaciones en nuestro actuar: podemos movernos por unas o por otras motivaciones y de modo consciente y voluntario. Un hecho de experiencia es el «arrepentimiento». Arrepentirse quiere decir querer «rectificar» mi pasado, recuperarlo de algún modo, puesto que fui dueño de él y soy dueño de mi futuro [31].

Por otro lado, se puede entender la *libertad como mera elección o «choice»*. Se trata de la concepción liberalista (por ejemplo, la de Stuart Mill), que tiende a concebir la libertad como un bien en sí mismo. La libertad ante todo y sobre todo es elección, de tal manera que *basta la mera elección para ser libre,* independientemente del bien o del mal elegido. La concepción liberal de la libertad se rige por dos principios. Cada uno es libre de elegir lo que quiera (primer principio), pero siempre que los demás no se vean perjudicados (segundo principio). De esta manera, todos los valores son igualmente buenos para aquél que libremente los elige. Lo que hace que una acción sea correcta es el hecho de que sea libremente escogida. Para que el hombre se realice basta con elegir libremente y así se manifiesta la autenticidad. Este planteamiento de la libertad cuenta con diversas objeciones:

a) Supone que el hombre es naturalmente bueno, y que su actuación espontánea y libre es siempre buena. Este presupuesto manifiesta desconocer la raíz de inclinación al mal que hay en el hombre desde su origen [32].

b) Tiene por consecuencia la negación de valores objetivos: el único valor es la *autenticidad*. En moral toda acción será relativa a los valores subjetivos adoptados por el individuo: vivir de acuerdo con esos principios es lo correcto. Se valora más la *coherencia* subjetiva que la bondad objetiva de mi obrar libre.

30. Spinoza lo expresó de manera clara: «Piensan los hombres que son libres; y esto sólo consiste en que ignoran las causas por las cuales están determinados». SPINOZA, B., *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677) *II*, prop. 35, scholion (traducción castellana *Ética*, Aguilar, Buenos Aires 1973).

31. La descripción fenomenológica y el sentido moral del arrepentimiento ha sido tratado magistralmente por MAX SCHELER, *Arrepentimiento y nuevo nacimiento,* Encuentro, Madrid 2007.

32. La existencia del mal en el obrar humano parece que es un hecho, ante todo, de experiencia cotidiana. Para el cristiano tiene su explicación en la realidad del pecado original. «La doctrina sobre el pecado original —vinculada a la de la Redención de Cristo— proporciona una mirada de discernimiento lúcido sobre la situación del hombre y de su obrar en el mundo (...) Ignorar que el hombre posee una naturaleza herida, inclinada al mal, da lugar a graves errores en el dominio de la educación, de la política, de la acción social y de las costumbres». *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 407.

c) El individualismo liberal da por bueno que todos buscan su propio interés, pero ¿hasta dónde llega mi libertad de elección y dónde empieza el perjuicio a los demás? Este conflicto se muestra, por ejemplo, en la dificultad de fijar los límites entre la libertad de expresión y el derecho a la buena fama; o en el terreno económico, entre la libertad de empresa y las leyes que limitan el monopolio.

Entre la concepción determinista y la del liberalismo hay un justo término, cuya raíz se encuentra ya presente en la tradición aristotélica. Este justo medio puede sintetizarse en los siguientes puntos:

a) Algunas acciones humanas (ni todas ni ninguna) son fruto de la libertad de elección.

b) La elección puede ser acertada o desacertada, porque podemos elegir bien o mal. Ni la espontaneidad ni la autenticidad aseguran el acierto de la elección, sino que necesitamos unos criterios objetivos para elegir según unos bienes (acordes con la naturaleza humana) aceptados y asumidos libremente.

c) Hay que tener en cuenta la ética de la responsabilidad, según la cual todos nuestros actos tienen consecuencias tanto en nosotros como en los demás. Con nuestras elecciones nos hacemos mejores o peores, y también la sociedad mejora o empeora.

4. La libertad moral

La tercera dimensión de la libertad se llama libertad moral porque nace del buen uso de la libertad de elección y consiste en el fortalecimiento y ampliación de la capacidad humana que se llama virtud. La libertad moral es adquirida o conquistada por el hombre, que se va configurando con un modo de ser determinado. En efecto, las distintas elecciones humanas van configurando la persona moralmente (un ladrón si roba, un hombre justo si hace actos de justicia). A la síntesis pasiva y al aprendizaje hay que añadir los hábitos que el hombre desarrolla con el ejercicio de su libertad. Por ejemplo, en las biografías se relatan las circunstancias del nacimiento del sujeto (lugar y tiempo), familia, educación, etc. pero son las acciones las que configuran a un hombre de modo pleno, sobre todo moralmente.

Desde este punto de vista existencial, la libertad moral consiste en *la realización de la libertad fundamental a lo largo del tiempo según un proyecto vital*. La realización de la libertad consiste en el conjunto de decisiones libres que van configurando la propia vida. El vivir para el hombre ya no es el mero subsistir, sino la realización de los proyectos personales. Llegar a ser lo que uno quiere o no llegar tiene mucho que ver con la consecución o no de la felicidad. En definitiva, la realización de un proyecto vital propio, libremente decidido y realizado es lo que da autenticidad y sentido a la propia vida. Como ya dijimos anteriormente, la autorrealización es el proceso mediante el cual el sujeto se va determinando según un plan previamente prefijado, es decir, un proyecto vital (con diversos aspectos: familiar, profesional, religioso, etc.). A esta proyecto personal algunos autores lo de-

nominan *opción fundamental*, que es «la elección por la que cada hombre decide explícita o implícitamente la dirección global de su vida, el tipo de hombre que desea ser (...) La opción fundamental no es una opción determinante, porque siempre le es posible a la voluntad decidir de forma diversa, pero es una opción dominante dado su influjo, cada vez mayor, sobre las elecciones particulares» [33].

Sin embargo, conviene no olvidar que la persona realiza su vida y su ser en cada acción libre, y no basta con una única opción primigenia para garantizar el curso de mi existencia en una dirección u otra. Basándose en la distinción entre opción fundamental y acciones concretas, algunos moralistas llegan a proponer que sólo serían actos moralmente graves aquéllos que hagan variar la opción fundamental de amor al Creador, es decir, el rechazo de su amor providente. Las acciones concretas pueden acabar cambiando esa opción fundamental, pero en sí mismas no atentan gravemente contra la ley divina. Esas teorías «son contrarias a la misma enseñanza bíblica, que concibe la opción fundamental como una verdadera y propia elección de la libertad y vincula profundamente esta elección a los actos particulares» [34].

Hay que tener en cuenta que no está asegurado el buen uso de la libertad. Todos tenemos experiencia de las ocasiones en que hemos usado mal de nuestra libertad. La persona virtuosa es la que posee la facilidad para obrar bien. En gran medida, obrar bien quiere decir obrar por lo que la inteligencia me presenta como bueno, por encima de las inclinaciones sensibles (o pasiones): un aspecto importante de la libertad moral consiste en la educación de las tendencias naturales. De manera elemental podemos describir la libertad moral como la *capacidad de querer realmente bienes arduos, difíciles de conseguir a través de un esfuerzo*. En último término sería lo que vulgarmente se llama «fuerza de voluntad», es decir, no sólo la capacidad de elegir un proyecto vital sino de realizarlo efectivamente: o lo que es lo mismo, la fuerza moral para llevarlo a cabo. ¿Por qué se llama libertad? Porque para querer realmente bienes arduos es preciso ser capaz de superar obstáculos e inclinaciones orientadas a la satisfacción sensible que es agradable. Es libertad porque supone autodominio y no ser esclavo de esas tendencias. En otras palabras: es ganar en libertad interior gracias a la cual me libero de las ataduras instintivas o adquiridas por el mal uso de la libertad.

Las inclinaciones naturales instintivas no son de suyo perversas, pero buena parte del pensamiento moderno ignora el hecho de la caída original del hombre que origina la debilidad del entendimiento y la voluntad. Es más, hay una tendencia a exaltar lo placentero y natural como una fuerza vital que no ha de ser reprimida (Freud, Nietzsche, etc.). La experiencia nos muestra que, por desgracia, no todo lo que «brota» espontáneamente del sujeto es bueno, ni que «todo lo que me pide el cuerpo» es realmente bueno para mi felicidad. Lo cierto es que toda per-

33. LUCAS LUCAS, R., op. cit., p. 186.

34. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 67. Cfr. nn. 65-70 de dicho documento dedicados a la exposición y respuesta a dichas teorías.

sona humana tiene experiencia de la disarmonía interior entre lo que apetece y lo que es realmente valioso. «Me doy cuenta de lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor»[35]. La virtud y la libertad moral me hace posible secundar lo que quiero, es decir, lo mejor. La virtud supone la superación de esa disarmonía interior a través del esfuerzo voluntario hacia el bien verdadero captado por la razón. *La virtud supone una armonía costosa de las pasiones y sentimientos, pero es también una facilidad para hacer buen uso de la libertad*. Con la repetición de acciones, la libertad se fortalece para obrar el bien con mayor facilidad. La virtud supone una ampliación o *incremento de la libertad* porque me capacita para hacer más cosas, de modo más fácil y en menos tiempo (supone estar «entrenado para lo arduo y lo difícil»). Por otra parte, los vicios debilitan esa capacidad. Ganar o perder libertad depende del uso que se le dé. Se enriquece y agranda con las acciones buenas que configuran una virtud estable. Se empobrece y debilita la libertad con acciones negativas que configuran un vicio.

Como apunta Millán-Puelles, la libertad moral es una especie de autodominio adquirido que cuenta con dos vertientes: el dominio de las pasiones (del que hemos tratado hasta ahora) y la elevación al bien común. «En el hombre (al contrario del animal infrahumano) el exclusivo atenimiento al bien propio constituye una efectiva esclavitud porque la voluntad humana, en la que está presupuesta la razón, tiene una libertad trascendental que le da la capacidad para elevarse desde el bien privado al bien común y para integrar, no para negar, en el segundo el primero, instalando así a éste en un nivel superior al que necesariamente le compete en el animal infrahumano»[36]. En otras palabras, el autodominio de los instintos (que por definición se encaminan al bien subjetivo) me hace posible la apertura al bien común: nos encontramos entonces en el umbral de la libertad social.

5. La libertad social o política

La libertad social consiste en que los propios proyectos vitales puedan llevarse a cabo, ya sea a nivel personal, familiar o institucional. Para que haya libertad social es preciso que esos proyectos estén permitidos y a la vez que sean posibles e impulsados por la sociedad. Una sociedad será más libre cuantos más proyectos sean promocionados (y posibles). Por ejemplo, la posibilidad de formar una familia numerosa no sólo debe ser permitida, sino que también debe ser alentada mediante un salario suficiente y unas viviendas que lo permitan.

La *liberación* es el proceso a través del cual los individuos de una sociedad alcanzan la libertad removiendo los obstáculos que se oponen a ella (falta de bienes económicos, jurídicos, sociales, políticos, morales y religiosos). La libertad social también ha de ser conquistada, y «como es una libertad situada, el empeño

35. Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 17-21.
36. Millán-Puelles, A., *El valor de la libertad*, op. cit., p. 197.

por lograrla implica la conformación de unos ámbitos exentos *de* coacción y sobre todo que ofrezcan cauces amplios y plurales *para* la participación en el encaminamiento de los asuntos públicos. El efectivo ejercicio de la libertad exige la configuración de una sociedad libre» [37]. El proceso de liberación crece cuando se dan oportunidades, que son ocasiones para que las personas puedan poner en práctica sus proyectos y capacidades; por eso, una sociedad abierta es aquélla que da más oportunidades a los ciudadanos.

Para que la libertad social sea efectiva es precisa *la integración entre la autoridad y la libertad personal* promoviendo la responsabilidad personal. De esta manera una autoridad *despótica* (tratar a los súbditos como meros instrumentos técnicos, es decir, como esclavos) no sólo disminuye la libertad, sino también la responsabilidad personal. Por el contrario, una verdadera *autoridad política* supone tratar a los súbditos como personas, esto es, como seres libres capaces de responder por sí mismos de sus acciones.

La libertad social, como toda actividad humana, es perfectible y está sujeta a errores y defectos. Estos *defectos* pueden ser:

a) Por un lado, la autoridad puede caer en el *permisivismo*. La *tolerancia* es permitir por parte de la autoridad algo que no se tiene por lícito o bueno, sin aprobarlo expresamente. En el *permisivismo* se da un paso más: se acepta la pluralidad social e ideológica, pero se olvida que existen unos criterios objetivos propios del orden social. La inconsistencia de esta actitud se muestra cuando nos damos cuenta de que no todo es tolerable (el fanatismo, la falta de respeto por el más débil, o la injusticia no son tolerables). En el permisivismo se reduce al máximo la autoridad del Estado en detrimento del auténtico bien común de la persona.

b) Por el extremo opuesto se cae en el *autoritarismo,* que consiste en considerar la autoridad por encima de la libertad para evitar que los ciudadanos hagan mal uso de su libertad personal. El Estado se convierte así en el guardián de las libertades, con mandatos y prohibiciones excesivas para «asegurar» el buen uso de la libertad. De esta manera parece garantizarse el bien común, pero a costa de disminuir o recortar la libre actuación de las personas. Ese «dirigismo» (aunque sea con la buena intención de evitar el mal social) acaba por formar a personas con poca iniciativa, con una escasa conciencia de la personal responsabilidad. Teóricamente con el autoritarismo parecen evitarse muchos problemas derivados del mal uso de la libertad. Pero, en realidad, los problemas se agravan porque ¿qué sucede cuando la autoridad no busca garantizar el bien común sino su propio bien individual?: acaba siendo una sociedad donde sólo unos pocos son los favorecidos. Además, con la ausencia de libertad desaparece también la responsabilidad personal. De esta manera la persona se puede evadir de su responsabilidad personal alegando que «cumplía órdenes de lo alto». Lo cierto es que ninguna persona puede descargarse totalmente de su responsabilidad al obedecer a la autoridad: puede y debe oponerse a obedecer en aquello que según su conciencia es injusto.

37. LLANO, A., *El futuro de la libertad*, op. cit., p. 85.

10

Las relaciones interpersonales

La vida social es un hecho presente en la vida humana puesto que es evidente que la persona vive y se desarrolla en sociedad. Pero el hecho social, es decir, la sociabilidad humana, precisa un fundamento explicativo. ¿Se trata de un hecho aleatorio, meramente accidental o extrínseco a la persona? O por el contrario ¿la sociedad es el fin último y la explicación total de la persona humana? A lo largo de la historia del pensamiento se han dado diversas respuestas acerca del fundamento de la vida social [1].

1. El hombre, ser social por naturaleza

A lo largo de los temas anteriores hemos tratado de la persona y su perfeccionamiento personal gracias al ejercicio de la libertad. No obstante, la libertad no es una abstracción temporal ni espacial, puesto que mi personalidad se desarrolla en un escenario histórico determinado. Además, el desarrollo personal tampoco es una tarea aislada de un individuo frente a su entorno. Incluso su propio origen viene marcado por la relación amorosa entre dos personas. Estas consideraciones nos ayudarán a comprender que el estudio de la persona humana quedaría incompleto y deformado sin una referencia explícita a la vida social, porque la persona mediante su conocimiento y amor no sólo se abre al mundo, sino también, y principalmente, a los demás hombres (y en última instancia a Dios) con los cuales aprende a vivir una vida verdaderamente humana. Desde la antigüedad es posible percibir en la Humanidad las primeras señales de comportamiento social, según los datos aportados por la paleontología. Por el análisis de objetos y útiles encontrados con restos fósiles humanos (hace 80.000 o 60.000 años) se comprueba que ya nuestros antepasados compartían la comida, cuidaban a sus enfermos o enterraban a sus familiares.

1. Una exposición de las diversas posturas puede encontrarse también en Amengual, G., *Antropología filosófica,* op. cit., pp. 143-166.

La concepción del hombre como ser social se encuentra presente de modo explícito en el pensamiento griego. Para Aristóteles un individuo humano que no vive en sociedad o es más que un hombre (es decir, un dios) o es menos que un hombre (una bestia) aunque posea una apariencia humana[2]. Es una manera gráfica de señalar que la sociabilidad no constituye para la persona humana algo sobreañadido extrínsecamente sino una exigencia de su naturaleza. Por eso se afirma en la concepción clásica que *el hombre es un ser social por naturaleza*. Sin embargo, a diferencia del colectivismo, la sociabilidad está al servicio de la persona. El individuo humano, para desarrollar una vida verdaderamente humana debe vivir en relación con los demás[3]. Nunca la sociedad puede anular el bien de una sola persona, puesto que la persona ya es tal y posee un valor intrínseco (ontológicamente hablando) antes de gozar del reconocimiento social. «Aun cuando el ser y actuar se realizan junto con otros, *su sujeto sustancial es siempre el hombre-persona*. Los términos "comunidad", "sociedad" o "grupo social" se refieren a un orden accidental. El ser y actuar "junto con otros" no constituye un nuevo sujeto de actuación, sino que introduce nuevas relaciones entre las personas que son sujetos reales y verdaderos del actuar»[4].

Así pues, se puede concluir que el hombre está hecho para «con-vivir»[5]; la convivencia es un medio imprescindible para la perfección y la felicidad del ser humano. Para Aristóteles y Santo Tomás, el hombre precisa de la sociedad en primer lugar para «vivir» (sobrevivir), es decir, para cubrir sus necesidades básicas encaminadas a su propio mantenimiento. De aquí surge la diversificación de funciones laborales y sociales (agricultores, guerreros, artesanos, etc.) que permite al hombre mantenerse con vida. El hombre solo no es autosuficiente; esto se percibe con claridad desde el mismo nacimiento, puesto que es fruto de una relación de dos personas: esto ya es una forma de sociedad (la familia). Además, en el hombre el proceso de maduración y dependencia paterna de los hijos es mucho mayor que la del resto de los animales, mostrándose así la índole deficitaria de la persona fuera del ámbito social.

Esta necesidad de la vida social no mira únicamente a los bienes materiales (alimento, vivienda, autoconservación, etc.), sino principalmente a los bienes morales. Esto es lo que Aristóteles denominada «vivir bien»: se trata de desarrollar una «vida lograda», una vida verdaderamente humana. En otras palabras, *el hom-*

2. Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1242b 28-1253a 9. También lo afirma explícitamente en otro lugar: «El hombre por naturaleza es un ser que vive en comunidad». *Ética a Nicómaco*, I, 1097b 8-11.

3. Como ha apuntado A. MacIntyre, el hombre para adquirir la autonomía propia de un agente racional y libre necesita de las demás personas de quienes ha dependido. Cfr. MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes,* Paidós, Barcelona 2001.

4. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 324.

5. Para algunos autores, lo que mejor define a la persona es su «co-existencia» con el mundo, con los demás hombre y con Dios. Cfr. SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes*, op. cit., pp. 493-524. Esta idea la recoge del profesor Leonardo Polo.

bre es un ser naturalmente social porque todo individuo humano necesita la ayuda de otros individuos de su propia especie para vivir, no de cualquier manera, sino como hombre. Toda persona humana posee la innata tendencia a compartir con otras personas los bienes más elevados, y no sólo los meramente materiales. La formación de la personalidad exige del entramado social donde la persona asimila una lengua, unas costumbres y unos valores morales; donde aprende a «humanizarse», donde aprende a vivir la experiencia de su propia libertad y a ejercitar las virtudes que le perfeccionan como persona.

2. Individualismo y colectivismo

2.1. *El individualismo liberal*

En la Modernidad filosófica, con el giro hacia la conciencia individual, se tiende a incidir en la propia subjetividad como fuente de autonomía y dignidad. El individualismo «induce a considerar la vida del hombre en sociedad como una necesidad inevitable que sacrificaría el ideal de autonomía del individuo o bien como el resultado de un acuerdo estipulado entre los singulares para evitar contrastes y conflictos de intereses: en el fondo, la comunidad social nacería por una exigencia racionalizada con fines utilitaristas»[6]. De esta manera, es fácil advertir las raíces filosóficas del *individualismo liberal, según el cual el hombre es básicamente autosuficiente pero vive en sociedad movido únicamente por el interés*. La sociedad sería una convención, puesto que el hombre en su estado natural es un ser solitario y autosuficiente.

La versión optimista del individualismo nos la proporciona Rousseau: en su obra *El contrato social* afirma que el hombre solitario («el mito del Robinson») representa al hombre en estado de inocencia original. El ideal del hombre sería el «estado natural», es decir, un estado asocial, donde cada uno viviría en plena libertad. Pero este ideal es tan sólo una utopía perteneciente a los orígenes; en un segundo momento, con la invención de las artes mecánicas, surgen el egoísmo y la codicia, en función de los cuales se instituye la propiedad privada, que hace que los hombres luchen entre sí incesantemente. De este estado de lucha surge la necesidad de un pacto social, constituido de tal manera que cada uno queda dueño de sí mismo y en la máxima libertad, sin más límite que la libertad de los otros. El liberalismo de Rousseau se fundió con el capitalismo nacido de la revolución industrial (teorizado por Adam Smith), según el cual los principios del propio interés para la obtención de los mayores beneficios son los principios en los que se debe basar la economía y el progreso de la Humanidad.

La versión negativa de la sociabilidad humana la representa Hobbes para quien «el hombre es un lobo para el hombre» en el que el instinto de superviven-

6. Russo, F., op. cit., p. 63.

cia es la explicación última de su actuación. Según Hobbes, los hombres primitivos hacían una vida solitaria, movido cada cual únicamente por el instinto de conservación y por el deseo de placer. Era ésta una situación de salvajismo, pero que respondía a la índole natural del ser humano, esencialmente egoísta. En este estado natural los hombres viven bajo una amenaza permanente y en continuo temor; por esta razón, el mismo instinto de conservación les hace desear la paz, para lo cual se establece un pacto en el que todos quedan comprometidos a prestar obediencia a un poder superior. En definitiva, la necesidad de sobrevivir hace que el hombre cree un «artificio social», es decir, unas leyes y convenciones que garanticen el respeto mutuo necesario para la conservación de la especie humana.

Como es fácil advertir, tanto en la visión hobbesiana como en la optimista de Rousseau se afirma *que la sociedad surge como una libre disposición de los individuos libres. La sociedad, por tanto, es una construcción arbitraria (un artificio) de mutuo interés totalmente rescindible, cuyo único límite es la libertad de los demás*. Como apunta K. Wojtyla, el individualismo aísla a la persona, «que se concibe entonces únicamente como individuo concentrado sobre sí mismo y sobre su propio bien, que se considera también aisladamente del bien de los demás y de la comunidad. (...) Desde el punto de vista del individualismo, actuar "junto con otros", lo mismo que existir "junto con otros", es una necesidad a la que el individuo tiene que someterse, una necesidad que no corresponde a ninguna de sus propiedades positivas; tampoco el actuar y existir junto con otros sirven o desarrollan ninguna de las propiedades positivas del individuo. Para el individuo, los "otros" son una fuente de limitación; puede incluso dar la impresión de que representan el polo opuesto en una serie de intereses enfrentados. Si se forma una comunidad, su propósito es proteger el bien del individuo del peligro de los "otros"» [7].

2.2. *El colectivismo moderno*

Frente a la visión individualista, el hombre moderno experimenta su precaria condición de vida. El hombre, arrojado al mundo en soledad, se ve amenazado, y adopta, como reacción, la solución opuesta: el *colectivismo*. A lo largo del siglo XX han surgido formas de organización política de tipo *totalitarista*, como el comunismo y el fascismo. Estas formas concretas de organización política obedecen a unas raíces filosóficas y antropológicas de tipo colectivista.

Según el colectivismo *el hombre es un ser esencialmente social, hasta el punto de que sólo dentro de la sociedad se puede afirmar su valor como hombre*. Para Hegel, la voluntad racional existe en los individuos humanos nada más que de modo virtual, y únicamente en la sociedad civil (en el Estado) se actualiza. De esta manera, la persona humana sólo adquiere su valor con respecto al «todo social». La persona se «disuelve» en la sociedad y sólo debe vivir para el bien del Estado; care-

7. Wojtyla, K., *Persona y acción*, op. cit., pp. 320-321.

ce de valor y sentidos propios. El bien de la persona se subordina totalmente al bien del Estado que es el que detenta los deberes y derechos de toda la sociedad. Por eso en el colectivismo no existe la propiedad privada en vistas al bien de todo el Estado. En esta concepción, la dignidad del hombre como persona resulta deprimida porque el hombre queda reducido a la condición de una simple parte o un aspecto del todo que consiste en el Estado (el cual es visto como «Dios en el mundo»).

Todas estas tesis fueron ampliadas y llevadas a la práctica por el marxismo. Para Feuerbach la esencia del hombre está contenida sólo en la comunidad, mientras que Marx afirma que la esencia humana no es algo abstracto inmanente al individuo singular, sino que en realidad la esencia humana está constituida por el conjunto de relaciones sociales. Por otra parte, aunque partiendo de postulados distintos, también Comte (y posteriormente Durkheim y Lévy-Bruhl) mantienen una innegable semejanza con el idealismo hegeliano, y en consecuencia, deprimen la dignidad de la persona humana. En estas concepciones la esencia y la dignidad de la persona humana están subordinadas a una realidad terrena supraindividual, que puede ser la sociedad, el partido, el progreso histórico o la evolución de la humanidad. Con diversas formulaciones, estamos frente al primado absoluto de una presunta voluntad social con respecto a la voluntad del hombre singular. La persona humana posee únicamente valor con respecto al todo social, de tal manera que la sociedad es el fin de la persona humana, y no a la inversa como sostiene la doctrina social clásica (la sociedad está al servicio de la persona).

Se puede decir, para concluir este apartado, que tanto la concepción individualista como la colectivista consideran de modo exclusivo o exagerado sólo una de las características fundamentales de la persona humana: la autonomía y la sociabilidad. Como apunta M. Bubber, es preciso disolver la falsa alternativa entre individualismo y colectivismo: «El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos: la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación»[8].

En el fondo de estos dos planteamientos se encuentra presente una actitud antipersonalista: el individuo humano sería un ser del que hay que protegerse. Por eso en su raíz, el totalitarismo es un «individualismo invertido». En efecto, «el rasgo dominante en el totalitarismo se puede describir como la necesidad de protegerse del individuo, a quien se considera el principal enemigo de la sociedad y del bien común. Como el totalitarismo presupone que lo único que hay dentro del individuo es el deseo de conseguir el bien individual, que toda tendencia a la participación o realización en la actuación y en la vida junto con otros le es totalmente ajena, se llega a la conclusión de que el "bien común" sólo se puede conseguir limitando al individuo. (...) El bien propuesto por el totalitarismo no

8. BUBBER, M., *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México 1990, p. 146.

puede corresponder nunca a los deseos del individuo, al bien que es capaz de elegir independiente y libremente de acuerdo con los principios de la participación; se trata siempre de un bien que es incompatible con el individuo y supone siempre una limitación para el mismo. En consecuencia, la realización del bien común presupone, frecuentemente, el recurso a la coerción» [9].

3. El personalismo contemporáneo

En el pensamiento contemporáneo el personalismo se presenta como una alternativa al individualismo y al colectivismo, subrayando el valor y dignidad de la persona humana [10]. La solución al problema de las relaciones interpersonales pasa por la necesidad de recuperar los valores positivos que se contienen en uno y otro planteamiento. En primer lugar, es preciso rescatar la centralidad del valor personal de cada individuo humano. Ésta es la idea inspiradora de la «filosofía de la persona» o *personalismo* (Marcel, Maritain, Mounier, Nédoncelle, etc.). En este contexto se comprende la definición de Mounier mencionada en uno de los temas anteriores: «llamamos personalista a toda doctrina y a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo» [11]. Como se muestra por la definición, el personalismo surge como reacción a una concepción materialista y colectivista del hombre, que tiende a disolver a la persona humana en un engranaje más del proceso de producción [12].

Conviene subrayar la necesidad de la «socialización» para la realización del «yo» personal. Esta *socialización* expresa igualmente la tendencia natural que impulsa a los seres humanos a asociarse con el fin de alcanzar objetivos que exceden las capacidades individuales: desarrolla las cualidades de la persona, en particular, su sentido de iniciativa y de responsabilidad. En realidad, las relaciones interpersonales son el verdadero escenario de la existencia humana. La persona, sin los demás, sería una personalidad truncada, incompleta, porque la manifestación de su intimidad no tendría destinatario. El personalismo se mueve en la línea del pensamiento clásico pero subraya con más fuerza el aspecto relacional del hombre para alcanzar su plenitud como persona. «No es solamente que la naturaleza del hombre le obliga a existir y a actuar junto con otros, sino que su actuación y existencia junto con otros hombres le permite conseguir su propio desarrollo, es decir, el desarrollo intrínseco de la persona» [13].

9. Wojtyla, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 321.

10. En el personalismo contemporáneo no se trata sólo de realizar una valoración positiva de la persona humana (en este sentido todo el pensamiento cristiano es personalista), sino que la noción de persona es la que estructura toda esta filosofía. Cfr. Burgos, J.M., op. cit., pp. 158-168.

11. Mounier, E., op. cit., p. 9.

12. Cfr. Lorda, J.L., *Antropología; del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996, pp. 15-27.

13. Wojtyla, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 322.

La persona no está hecha para estar sola y esta característica se muestra incluso a nivel biológico: el niño necesita que otros le alimenten, le cuiden y le enseñen para desarrollarse plenamente como hombre. «Así pues, en su desarrollo, tanto en el proceso de socialización primaria que se lleva a cabo en los primeros años de vida como en el de socialización secundaria (la integración efectiva en la sociedad) y en su misma realización como ser humano maduro, la persona necesita de otras para aprender a reconocerse a sí misma (...) y alcanzar su plenitud e integración en la sociedad» [14]. Por esta razón, al tratar de la libertad fundamental la definíamos como radical apertura del hombre a la totalidad; pues bien, esa apertura alcanza su máxima realización en la apertura a los demás. El hecho del lenguaje sirve para comprender la radical apertura de la persona: sin un sujeto receptor, no hay emisor, ni código, ni sentido. Se descubre así *la estructura constitutivamente dialogante de la persona humana:* este aspecto ha sido el tema central de la llamada «filosofía del diálogo» (Ebner, Bubber, Lévinas, etc.).

Como consecuencia, la sociedad debe estar al servicio de la persona humana y no al revés. El primado de la persona humana constituye uno de los puntos centrales de la concepción cristiana del hombre: «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la *persona humana*» [15]. De esta manera se reconoce, en contra de lo afirmado por el colectivismo, que la persona humana nunca es un medio con respecto al fin de la sociedad; cada persona es un fin en sí mismo. Como se puede observar, el personalismo contemporáneo (filosofía de la persona y filosofía del diálogo) suponen implícitamenente una continuación de la tesis clásica, ahondando en la idea de la naturaleza social del hombre, aunque sus desarrollos filosóficos se encuentran dentro de las coordenadas filosóficas contemporáneas.

4. El amor personal: eros y ágape

Al hablar de la apertura del hombre a los demás acudimos al hecho del lenguaje como ejemplo paradigmático donde se descubre la *estructura dialógica de la persona*. No obstante, la comunicación interpersonal no se agota en la mera comunicación verbal; el intercambio de ideas y sentimientos no basta para comprender la necesidad de la alteridad para el perfeccionamiento propio de la persona humana. No sólo se comparten ideas sino también, y principalmente, se comparten afectos y voluntades. Esta participación de voluntades nos remite al amor como la forma más intensa de compartir y de relacionarse entre las personas. Pero ¿qué es el amor? Quizás pocas palabras hayan sido tan utilizadas por los hombres como ésta y haya llegado a ser por ello tan ambigua y equívoca.

14. Yepes Stork, R., *Fundamentos de Antropología*, op. cit., p. 184.
15. *Gaudium et spes*, n. 25,1.

4.1. *Dimensiones del amor personal*

En la filosofía clásica amar es un acto de la voluntad por el cual la persona tiende a la posesión de un bien. Ese bien querido puede ser querido como un bien en sí mismo o sólo en cuanto medio para conseguir un bien posterior. En esto se diferencia el *amor* (en sentido estricto) del *interés*. Los dos son actos de la voluntad, pero *el interés es querer una cosa como medio para alcanzar otra, de tal modo que lo deseado se instrumentaliza*. Por el contrario, *amar es querer algo por lo que es en sí mismo*. Por eso se dice que el amor es desinteresado; no porque no interese, sino porque se quiere en sí mismo y se afirma por su valor intrínseco. Evidentemente, el amor para que sea digno y verdadero supone el amor a alguien personal: no es igual amar a los padres que «amar» (en sentido impropio) a un gato o a un robot. Sólo los primeros merecen nuestro amor personal en sentido estricto.

Habitualmente el amor viene acompañado del sentimiento de gozo o alegría, que consiste en sentir que se ama y que se es amado. Pero ese sentimiento o afecto no es esencial al acto de la voluntad, puesto que puede desaparecer sin que por ello merme el amor. Por otro lado, a nivel fenomenológico no es fácil distinguir entre el sentimiento derivado del interés del que procede del amor «verdadero» (desinteresado). En la fenomenología del amor podemos distinguir dos planos. En primer lugar *tenemos conciencia del amor cuando hay alteridad*: siempre que queremos, queremos a alguien, y queremos el bien para ella. *Pero también experimentamos, en segundo lugar, nuestro propio bien o felicidad al amar a esa persona*. Se pueden distinguir, por tanto, dos dimensiones en el amor[16]:

a) *Eros* o *amor de concupiscencia*: es la inclinación a la propia plenitud y por eso puede denominarse también «amor posesivo». Al amar se desea la propia felicidad, el propio bien: éste es el paradigma del amor en el mundo griego[17]. Para los griegos el *eros* era una especie de arrebato amoroso que se imponía al hombre como una «locura divina» que prevalece sobre la razón. En el lenguaje ordinario decimos que es el estado del que «está enamorado», de algún modo «fuera de sí». Pero ¿no será el *eros* una concepción egoísta del amor? Las cosas son queridas para mí, pero ¿y las personas? ¿es lícito amar a las personas «para mí»?

b) *Ágape* o *amor de benevolencia*: es la inclinación a querer el bien del otro, es decir, que el amado crezca y se desarrolle. Se afirma al amado en sí mismo, en su alteridad y de modo desinteresado. El *ágape* se convirtió en la expresión característica de la concepción bíblica del amor. En oposición al amor de-

16. Un desarrollo de estas dimensiones puede encontrarse en PIEPER, J., «Amor», en *Las virtudes fundamentales,* 9ª edición, Rialp, Madrid 2007, pp. 417-551, y en LEWIS, C.S., *Los cuatro amores,* Rialp, Madrid 1991, pp. 103-155. Este último autor habla de «amor-necesidad» y de «amor-donación» que se correspondería con la dualidad *eros-ágape*.

17. Un desarrollo de esta dimensión del amor puede encontrarse en PIEPER, J., *Entusiasmo y delirio divino: sobre el diálogo platónico Fedro*, Rialp, Madrid 1965.

seante y egoísta, *ágape* expresa la experiencia del amor que ha llegado a ser descubrimiento del otro. Ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca el bien propio, sumirse en la «locura» de la felicidad propia, sino que ansía el bien del amado: el amor se convierte en renuncia de sí mismo.

En primera instancia podría parecer que se trata de dos amores contrapuestos: el *eros* sería un amor egoísta e imperfecto, mientras que el *ágape* (o *caritas*) sería el modelo de amor perfecto y desinteresado. Si así fuera, se trataría de dos formas de amor antagónicas. En el debate filosófico y teológico se ha llegado a afirmar que lo típicamente cristiano sería el *ágape* y no el *eros* [18]. Pero en realidad uno y otro van unidos; o más precisamente el *eros* conduce al *ágape*. La salida de sí mismo que es la culminación del *eros* lleva al descubrimiento del otro. El descubrimiento del otro lleva al enamorado a plantearse cada vez menos cuestiones sobre sí mismo, para buscar cada vez más la felicidad del otro: se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro. Llamar «amor» al deseo de la propia plenitud puede hacerse siempre y cuando este deseo no se separe del *ágape* que es la forma genuina y propia de amar que tiene la persona humana. No es verdadero amor aquel que quiere sólo la propia plenitud independientemente de la plenitud ajena. De este modo, el momento del *agapé* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Sin esa dinámica amorosa, el amor mismo degenera porque cuando se separan completamente esas dos dimensiones una y otra acaban por perecer. En efecto, un *eros* que no lleva al *ágape* acaba siendo una búsqueda egoísta de la propia felicidad: el fin del amor consistirá en el hecho de *estar enamorado,* y no se dirige ya a la persona del otro [19]. Por el contrario, una pura donación de sí mismo con la renuncia a la propia felicidad, conduce a una visión desencarnada del amor, poco humana. En última instancia el hombre no puede elegir no ser feliz: «el amor, cuando es verdadero, no busca *su propio bien*. Pero asimismo (...) el amante, supuesto ese desprendimiento que no sabe calcular, recibe en todo caso *su propio bien*, recibe realmente el pago del amor» [20]. La felicidad en el amor se obtiene precisamente a condición de no buscarla en sí misma, sino sólo aceptarla como regalo por el amor desinteresado: el que en el amor busca otra cosa distinta al amor mismo, pierde el amor y también la alegría de su posesión [21].

18. Cfr. PIEPER, J., «Amor», pp. 477-488.

19. «[El *eros*] Por sí mismo, siempre tiende a convertir el hecho de *estar enamorado* en una especie de religión». LEWIS, C.S., *Los cuatro amores,* p. 123. «Necesita ser dirigido; si no se convierte en odio enamorado, ávido de recibir y negándose a dar, celoso, desconfiado, decidido a ser libre y a no dar libertad». *Ibid.,* p. 128.

20. PIEPER, J., «Amor», cap. cit., p. 515.

21. Pieper señala un ejemplo ilustrativo: «una de las más importantes experiencias hechas por la psicoterapia moderna nos dice que para la consecución de la salud del alma nada hay tan contrario como la intención expresa o exclusivamente dirigida a ponerse bueno o a no perder la salud. Basta con desear ser una persona *normal* moral y espiritualmente, y la salud viene por sí sola». PIEPER, J., «Amor», cap. cit., p. 514.

4.2. *El orden del amor personal*

Continuando con la doctrina clásica acerca del amor, Aristóteles recoge una de las más antiguas definiciones en su *Retórica* donde afirma: «amar es querer el bien para alguien» [22]. Tomás de Aquino, basándose en esta definición, deduce que pueden distinguirse dos términos presentes en el amor [23]:

a) *Amor de cosa*. Es el bien querido, la «cosa buena» querida. Tiene razón de medio porque no se quiere en sí misma, sino para alguien. Este bien no se busca por sí, sino en cuanto a su destinación.

b) *Amor de persona*. Es el destinatario de ese bien; es el fin «para quien se quiere» algo. En rigor, no es amado quien es deseado, sino aquél para quien se desea algo. Tiene razón de fin porque se quiere de modo absoluto, incondicionado y en sí mismo. Ya vimos cómo en el amor personal se ama a la persona por sí misma y no por su valor medial o por sus aspectos parciales de bondad.

«De aquí se sigue que el amor tiene un orden o una norma objetivos: a las personas se las ama por sí mismas (como se ama por sí mismo el fin objetivo), y a las cosas se las ama en orden a las personas (como se ama a los medios por el fin, y al fin subjetivo por el fin objetivo)» [24]. Si este orden es alterado nos encontramos con deformaciones o defectos del amor:

1) Se puede *querer con valor de fin aquello que sólo tiene valor de medio*. Se presentan unos bienes en cierto modo absolutos a los que se deben subordinar los otros bienes (incluso las personas); por ejemplo, el avaro tiene por fin acumular riquezas que en sí mismas tienen valor de medio; el avaro ama con amor de persona aquello que sólo merece amor de cosa.

2) Se puede *querer con valor de medio aquello que es un fin en sí mismo,* lo que sucede cuando se quiere a las personas como si fueran medios o cosas en vistas a conseguir otro bien [25]. Tratar a la persona como un objeto o un mero medio atenta contra la dignidad personal (porque la persona debe ser considerada siempre como un fin en sí mismo). Por ejemplo, utilizar a la persona como un objeto o medio de producción (esclavitud), o utilizar a la persona como objeto de placer atenta directamente contra la dignidad personal.

22. ARISTÓTELES, *Retórica,* 2. 4, 1380b 35.
23. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 26, a. 4.
24. GARCÍA LÓPEZ, J., «El amor humano», en *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona 1976, p. 258.
25. Esta doctrina clásica armoniza bien con la sensibilidad moderna al tratar de la relación sujeto-objeto como despersonalizada; la auténtica relación personal comienza al tratar al otro como un Tú, estableciéndose así una relación sujeto-sujeto. «El otro se convierte para mí en Tú, sólo cuando cesa la simple relación sujeto-objeto». GUARDINI, R., *Mundo y persona*, op. cit., p. 115. Por lo demás esta idea ya se encuentra en San Agustín: «No es lícito amar a las personas como el buen comedor, que suele decir: adoro las ostras». *Epístola de Juan a los partos*, 8, 5, PL, 35, 2058.

3) También se puede deformar el amor *si amamos a las personas sin amar ninguna cosa para ellas,* porque estamos separando los medios de los fines, o lo que es peor, «estamos separando el fin objetivo (aquello que se ama) del fin subjetivo (el acto por el que nos unimos con aquello que se ama)» [26]. Un amor «platónico» o abstracto, que no se concreta en «cosas» o acciones, no es verdadero amor, porque falta algo esencial del mismo. La culminación del amor será la donación del mayor bien que poseemos: nuestra propia existencia. Para poder llevar a su plenitud el amor hemos de ser capaces de hacer entrega de nuestro propio «yo»; pero para eso nosotros mismos nos tenemos que concebir como un bien valioso (en esto consiste el recto amor propio) [27].

4.3. *Niveles del amor personal*

Hemos hecho ya algunas distinciones para aclarar el sentido preciso del término «amor», para diferenciarlo del mero interés o utilidad. En la filosofía clásica se afirma que *para que haya un verdadero amor personal tiene que existir cierta semejanza* entre el que ama y quien es amado: por eso no puede amarse personalmente (en sentido estricto) a un cuadro, a un automóvil o a un gato. Por esta razón Aristóteles afirma que «la más sublime forma de amistad es la que se parece al amor que uno siente por uno mismo» [28]. Y Tomás de Aquino apunta: «El amigo es querido como la persona para la que se desea algo; de esta misma manera se ama el hombre a sí mismo» [29]. Estas afirmaciones hacen pensar en una especie de «egocentrismo» en el amor, una especie de instrumentalización del amigo. Pero muestran más bien lo profundamente enraizado que se encuentra la necesidad de amar en la vida humana. Sólo amando a otros podemos amarnos a nosotros mismos de manera adecuada. Podemos distinguir distintos niveles de amor personal según las personas hacia las que se dirige:

a) *Amor natural o amor familiar.* Existe una semejanza natural con todo el género humano y este amor natural funda la *solidaridad* entre los hombres. Pero se da una mayor semejanza en la *patria* (donde además hay una comunicación de bienes) y todavía mayor en la *comunidad familiar*. La vida humana es acogida en el seno familiar donde cada uno (padres e hijos) son amados por sí mismos, de modo gratuito. Esta experiencia de amor gratuito le ayuda al niño a estimarse como persona y a estimar a los demás como personas. La familia es el primer ámbito de «socialización» y de «personalización», porque es donde la persona aprende un lenguaje, comienza a captar los valores morales y donde, de modo más radical, comienza a comprender su valor personal al ser amado por sí

26. García López, J., «El amor humano», op. cit., p. 259.
27. «Si no sabes amarte a ti mismo, tampoco sabrás amar a los demás en la verdad». San Agustín, *Sermón* 368, PL, 39, 1655.
28. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 9, 4, 1166b.
29. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 7, a. 2.

mismo. Es donde se percibe su propio valor y dignidad frente a los demás. Este amor responde a una inclinación natural de reverencia a los orígenes, y en esa medida puede hablarse también de la religión como ámbito privilegiado de la realización personal. La persona humana, por su estructura volcada a la contingencia, se halla necesariamente remitida a una realidad fundante y absoluta, que es Dios. Por esa razón, el hombre está «re-ligado» con Dios. El ser contingente no puede subsistir sin la participación con el Ser Absoluto: Dios está en el fondo de las cosas, especialmente en el fondo de las personas como su fundamento último [30].

b) *La amistad*. Se da cuando el amor se dirige a personas no unidas por una comunidad de origen. Cicerón nos proporciona una buena definición de la amistad: «no es otra cosa que una consonancia absoluta de pareceres sobre las cosas divinas y humanas, unida a benevolencia y amor recíprocos» [31]. Ya Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* había llevado a cabo un tratado filosófico sobre la amistad: «Para la amistad es preciso que haya benevolencia recíproca y que cada uno desee el bien del otro sin que esto le sea desconocido» [32]. De esta definición podemos extraer tres notas características de la amistad:

• La *reciprocidad*. No podemos amar a cosas o animales porque no pueden corresponder a ese amor. Así se entiende que el mero afecto no constituye todavía la amistad (aunque podemos querer a un gato o un perro como animales de compañía o como mascotas): si no hay reciprocidad de la voluntad no hay amistad. Las cosas las queremos por lo que tienen de útil; a las personas las queremos por lo que son en sí mismas y no por un aspecto de ellas (su utilidad para mí). La amistad va despertando en los ciudadanos un sentimiento de reciprocidad que va constituyendo la estructura de la sociedad con unas relaciones justas. En última instancia la reciprocidad en el amor es una forma de justicia conmutativa [33].

• *Conocimiento mutuo de la amistad*. Para que la amistad sea verdadera, la benevolencia mutua tiene que ser conocida por ambos. «Un hombre llega a ser amigo cuando, siendo amado, ama a su vez, y esta correspondencia no escapa a ninguno de ellos» [34]. Para que exista este conocimiento es preciso que haya una comunicación de la intimidad, lo cual, en palabras de Aristóteles, es muy difícil y por eso no es posible tener muchos amigos [35].

30. «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador». *Gaudium et spes*, 19, 1.

31. CICERÓN, M.T., *De amicitia*, VI, 20.

32. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 2, 1156a, 3-6.

33. «La amistad es benevolencia recíproca, de tal manera que el que ama sea amado. Pues hay cierta conmutación del amor según la forma de la justicia conmutativa». TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, EUNSA, Pamplona 2000, n. 1096.

34. ARISTÓTELES, *Ética Eudémica*, 1236a, Gredos, Madrid 1993.

35. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 8, 6, 1158a 15-17.

• *Convivencia*. Entre los amigos debe haber una cierta vida con algo en común. Esta cierta convivencia entre los amigos puede basarse en el bien útil, en el bien deleitable o en la virtud. Pero la amistad más perfecta es la última, porque la amistad basada en lo útil y en lo deleitable son pasajeras y desaparece cuando desaparece la utilidad común o ya dejan de ser agradables el uno al otro.

Así pues, la amistad perfecta es aquélla en la que se da una intercomunicación íntima, gratuita (no basada en el interés) y abierta (porque no es excluyente de otras personas). Se desea el bien del amigo porque el amigo es considerado como «otro yo».

c) *El amor conyugal*. Se trata de un amor de amistad transformado porque se incorpora la sexualidad, como veremos en el siguiente capítulo. Del amor conyugal nace la comunidad familiar. Se trata de un amor excluyente porque implica una elección. Dentro de este marco de las relaciones interpersonales, necesarias para el desarrollo verdaderamente personal del hombre, pasaremos a estudiar el matrimonio como el primer ámbito natural donde se desarrollan esas relaciones.

11
Persona, sexualidad y familia

En las primeras páginas del libro mencionamos las funciones específicas de los seres vivos: nutrición, crecimiento, reproducción, el conocimiento y las tendencias o inclinaciones sensibles. El hombre asume todas esas funciones vitales propias del ser vivo, pero las lleva a cabo «a modo humano», es decir, de modo racional y libre gracias a lo cual se configura una cultura humana. Así, por ejemplo, la nutrición es una necesidad instintiva que garantiza la supervivencia del individuo, pero en el caso del hombre se lleva a cabo de manera racional: en este caso se convierte en un «arte». La gastronomía es un «arte humano» en el que entra en juego la creatividad de la persona humana y configura un hecho cultural. De manera análoga, la función reproductiva es en el hombre mucho más que un mero instinto automático que garantiza la supervivencia de la especie. Si esto fuera así no habría diferencia sustancial entre la reproducción humana y la meramente animal. La sexualidad humana es plenamente racional y personal, y en ella se expresa la donación amorosa de la persona entera.

1. Concepciones antropológicas acerca de la sexualidad humana

Al tratar de la unidad sustancial de la persona humana, explicamos los errores antropológicos del monismo (materialista y espiritualista) y del dualismo (platónico o cartesiano). Estas concepciones antropológicas dan lugar a otras tantas concepciones sobre la sexualidad humana:

a) El *monismo* se presenta con una variada gama de posturas dispares. Un monismo «pesimista» es el que se expresa en el maniqueísmo, gnosticismo, jansenismo, catarismo, etc. Estas posturas, ligadas a un pensamiento religioso fuertemente «espiritualista» de raíz neoplatónica, consideran el cuerpo de manera negativa, como fuente de pasiones que esclavizan a la persona. En la Modernidad, por reacción a la postura «pesimista», se tiende a exaltar el placer corpóreo como un bien humano que no requiere ser «reprimido», porque es «naturalmente» bue-

no. Esta concepción hunde sus raíces en el psicoanálisis de Freud y es en realidad la postura «naturalista» tan difundida en nuestros días. A pesar de encontrarse en las antípodas, ambas posturas responden a la misma *concepción monista de la persona*; en el primer caso se desprecia lo sexual y corpóreo en favor de un espiritualismo desencarnado, mientras que en el segundo caso se olvida la dimensión espiritual de la persona afirmando exclusivamente la biológica. La sexualidad sería un bien «natural», pero entendiendo lo «natural» como lo apetecible por el impulso sexual, sin ejercerse ningún control por parte de la razón: desde este punto de vista, no existiría, por tanto, ninguna diferencia esencial entre la sexualidad humana y la sexualidad animal.

b) Otras veces la comprensión de la sexualidad humana viene mediada por una *concepción antropológica dualista,* según la cual la unidad entre el alma y el cuerpo es entendida en términos de causalidad instrumental: la persona sería el espíritu, y el cuerpo sería el instrumento del que aquél se serviría para obrar. Es lo que sucede en el *hedonismo* y en *utilitarismo*, en donde el cuerpo no es reconocido en su dimensión personal. De tal manera es reducido a su materialidad por lo que pasa a ser considerado como objeto de placer o de explotación y utilidad. Al afirmar que «yo soy dueño de mi cuerpo y hago lo que quiero con él» da la impresión de esconderse un latente dualismo antropológico, puesto que el cuerpo no es algo que se tiene como una cosa de la que yo puedo disponer a mi antojo, sino que yo, al ser persona, soy alma-cuerpo de manera constitutiva.

Con lo visto hasta el momento se comprende la importancia de partir de una antropología que, teniendo en su raíz la comprensión de la unidad de la persona, sea capaz de dar razón de *la identidad y unidad del sujeto* —el «yo» que obra— y a la vez comprenda la pluralidad y diversidad de operaciones que realiza. Así pues, el cuerpo y el espíritu constituyen *una totalidad unificada* que es la persona humana. Pero ésta existe necesariamente como hombre o como mujer. La sexualidad es inseparable de la persona. *La persona humana es una persona sexuada*. Por eso, en abstracto cabe hacer una consideración de la persona en cuanto espíritu y, bajo este aspecto, la persona humana no es ni hombre ni mujer. Como «espíritu humano», en cambio, está orientado a informar el cuerpo —para eso ha sido creado— y éste es siempre necesariamente hombre o mujer. La sexualidad no es un simple atributo, sino un *modo de ser de la persona humana*.

Decir que la sexualidad es modalización de la persona humana es afirmar que la sexualidad impregna la humanidad del hombre y de la mujer en su totalidad. La masculinidad y la feminidad caracterizan todos los componentes de la unidad personal de cuerpo-espíritu que llamamos hombre o mujer. Por eso todas las dimensiones corporales del hombre están impregnadas de espiritualidad; y ésta a su vez, de corporeidad. Por esta razón, la sexualidad no es un asunto meramente biológico, sino que afecta al núcleo mismo de la persona en cuanto tal. La sexualidad abraza todos los aspectos de la persona humana, en la unidad de su cuerpo y de su alma. No se reduce, por tanto, a la genitalidad meramente biológica.

De este modo se comprende que la sexualidad humana sea esencialmente diferente de la sexualidad animal, ya que *en el ser humano todas las dimensiones y funciones orgánicas están incorporadas a la racionalidad*. No hay nada en el hombre que sea infrahumano. Por ejemplo, la realización de la necesidad nutritiva no es algo infrahumano, sino que es algo asumido por su «humanidad». El hombre se nutre «a modo humano», y por tanto, de modo racional y libre: el ejemplo de la gastronomía es muy gráfico. Algo similar sucede en la sexualidad que se expresa «a modo humano»: por eso es totalmente inadecuado considerar la sexualidad humana como asimilable a la sexualidad animal o como dimensión separable de la espiritualidad. No se puede ver en la conducta sexual humana tan sólo el resultado de unos estímulos fisiológicos y biológicos. Incluso biológicamente hay distinción, puesto que en el caso del hombre, a diferencia del animal, la sexualidad no es automática, ni se despierta únicamente en los períodos de fecundidad.

2. Ser varón y ser mujer

La sexualidad es un modo de ser de toda persona humana. Ser varón o mujer no es algo accesorio o separable de la persona, pues comporta un modo de estar en el mundo, de relacionarse con los demás [1]. Dentro del planteamiento antropológico unitario (no dualista) se ha de afirmar *que la condición de varón o mujer pertenece tanto al ámbito de la biología como del espíritu,* de la cultura y de la vida social. «La sexualidad afecta a toda la amplia variedad de estratos o dimensiones que constituye la persona humana. La persona humana es hombre o mujer, y lleva inscrita esta condición en todo su ser» [2]. El sexo, por tanto, está inscrito en el conjunto de la persona humana, según diversos niveles ascendentes que vamos a señalar a continuación:

a) En primer lugar, el sexo radica en una determinada *configuración cromosómica,* y por tanto genética; en este nivel se encuentra la explicación del origen biológico de la diferenciación sexual. En efecto, la formación del organismo masculino o femenino depende de las hormonas sexuales que a su vez dependen de los genes *x* e *y* [3]. Por eso, en condiciones normales, el organismo humano se

1. «La condición sexuada, el que cada persona sea mujer o varón en su integridad, en todas sus dimensiones y a lo largo de toda su vida es la forma inicial del dramatismo que pertenece a la vida personal, antes de que surjan los muy diversos argumentos posibles en que van a consistir las trayectorias vitales. Es el supuesto de todos ellos». Marías, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 28. Cfr. también, Id., *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1995, pp. 120-127.

2. Ruiz Retegui, A., «La sexualidad humana», en *Deontología biológica*, p. 265.

3. «El sexo femenino se constituye a partir de dos cromosomas iguales, que se designan con la letra *x;* en la especie humana la mujer es genéticamente determinada por la fórmula *xx*. El sexo masculino tiene un cromosoma sexual igual al *x* de la mujer y otro distinto, designado con la letra *y;* el hombre es genéticamente determinado por la fórmula *xy*». Lucas Lucas, R., op. cit., p. 214.

plasmará anatómica, morfológica y fisiológicamente de una manera distinta en el hombre y en la mujer, y de manera complementaria entre ellos según la configuración genética.

b) En segundo lugar, el sexo es una *diferenciación de los órganos* corporales destinados a uno de los tipos de reproducción que se da en el mundo natural: la reproducción sexual. En este sentido el sexo es una forma biológica de reproducción de las especies que conlleva unas funciones biológicas, diferentes según los sexos, en la procreación, gestación y alimentación de las crías. El impulso sexual en los animales tiene las características propias del instinto (inmodificable, innato, fijo en todos los individuos a lo largo del tiempo, etc.); pero en el caso del hombre, por su racionalidad y libertad, este impulso es más flexible. Por esta razón es preferible evitar la palabra instinto sexual para referirse al hombre, sustituyéndola por el término tendencia o impulso sexual, por su carácter más plástico y moldeable[4].

c) En el caso del hombre, la diferenciación corporal no afecta sólo a los órganos sexuales y aparato reproductor, sino también a una *distinta morfología anatómica*. Así, la mujer tiene la pelvis más ancha, una distinta proporción entre tronco-extremidades; menor estatura; el aparato esquelético y muscular es más pequeño, el tejido adiposo más abundante, el aparato fonador más delicado, etc. Por otro lado, el desarrollo de la mujer sigue un ritmo distinto al del hombre, puesto que alcanza la pubertad unos dos años antes que el hombre.

d) Estos rasgos se completan con unos *diferentes rasgos psicológicos, afectivos y cognitivos,* propios de cada sexo. *La sexualidad de la persona no afecta sólo al cuerpo, sino también al espíritu*. La sexualidad humana, a diferencia de la animal, modula también la psicología y la vida intelectual[5]. Las diferencias al nivel psíquico son más de intensidad y tonalidad que de presencia o ausencia de características propias. La mujer generalmente es más sensible que el hombre: se da cuenta con más facilidad de los pequeños detalles. Tiende a ser más afectiva y emotiva: llora y ríe con más facilidad, se conmueve más ante estímulos casi imperceptibles para el hombre. Su sensibilidad y emotividad influyen en la inteligencia que se desarrolla de manera distinta que la del hombre. La inteligencia femenina es más intuitiva, mientras que la masculina es más discursiva. Sobre esa base la educación y

4. El carácter más flexible de la sexualidad humana explica la existencia de la homosexualidad: sobre la base biológica de la diferenciación de sexos, la educación recibida puede producir alteraciones de tipo afectivo y psicológico acerca de la identidad sexual de la persona. Las tesis acerca del origen genético de la homosexualidad no han sido corroboradas científicamente, y hoy en día se piensa más que se trata de una desviación de tipo psiquiátrico. Cfr. SCHLATTER, J., «Psicopatología de la sexualidad», en *Medicina pastoral*, M.A. MONGE (Ed.), 4.ª edición, EUNSA, Pamplona 2004, pp. 311-338. Una interesante experiencia del tratamiento y curación de estas patologías puede encontrarse en AARDWEG, G.J.M. VAN DEN, *Homosexualidad y esperanza: terapia y curación en la experiencia de un psicólogo*, 4.ª edición, EUNSA, Pamplona 2005.

5. Las diferencias de tipo de racionalidad «vital» entre el hombre y la mujer han sido tratadas por MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 149-155. Y más recientemente desde la perspectiva de las neurociencias por LÓPEZ MORATALLA, N., *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Rialp, Madrid 2007.

el ambiente pueden modificar esos rasgos distintivos, pero permanecen como un tono general de vivir la propia vida de modo masculino o femenino.

Contrariamente a este planteamiento, a finales del siglo XX comenzó a desarrollarse la llamada «ideología de género». Se trata de una propuesta teórica (pero con grandes repercusiones prácticas) según la cual la sexualidad es sólo una realidad biológica inicial sobre la cual el hombre o mujer «construye» libremente su «identidad sexual» o «género» que puede no coincidir con la dotación biológica natural. De este modo, como el término «sexo» hace referencia a la naturaleza humana y supone dos posibilidades –varón y mujer-, el término «género», que proviene del campo lingüístico, implica las variaciones de masculino, femenino y neutro. Según esta ideología, las diferencias entre varón y mujer no derivarían de una naturaleza dada en el principio, sino que serían más bien construcciones culturales, hechas por la sociedad a lo largo del tiempo. Es decir, corresponderían a roles socialmente construidos.

La inspiración filosófica de esta teoría se encuentra en autores marxistas como H. Marcuse (1898-1979) y Simone de Beauvoir (1908-1986). Esta última acuñó el famoso aforismo: «No naces mujer, te hacen mujer», completado más tarde por la idea paralela «no se nace varón, te hacen varón». De esta manera se concibe la maternidad no como una inclinación biológico natural, sino una imposición cultural y social que obstaculiza la configuración de una sociedad igualitaria y libre de discriminaciones. En el fondo de esta ideología se encuentra una oposición dialéctica entre naturaleza y libertad: lo natural (identificado aquí con lo meramente biológico) implica una determinación de la que es preciso desprenderse para que la libertad humana sea real[6].

La principal objeción que se puede hacer a este planteamiento es que la libertad humana no se opone a lo natural o dado nativamente. La persona humana nace con un sexo biológicamente diferenciado; pero para configurar la identidad personal como varón o mujer es preciso la interacción social y cultural. La persona humana no se reduce a lo biológicamente dado, pero su identidad personal no puede construirse al margen o en oposición a lo biológico. En la persona humana, el sexo y el género, es decir, el fundamento biológico y su expresión cultural, no son idénticos, pero tampoco son del todo independientes. Varón y mujer tienen la misma naturaleza humana, pero la tienen y la realizan de modos distintos y complementarios. El varón tiende por ello a la mujer de modo constitutivo, y la mujer tiende igualmente al varón. Es un hecho biológico que sólo la mujer puede ser madre y sólo el varón puede ser padre. Por eso varón y mujer son capaces de cubrir una necesidad fundamental del otro, y en su mutua relación uno hace al otro descubrirse y realizarse en su condición sexual.

Por esta razón conviene subrayar que estas diferencias están encaminadas a la maternidad y a la paternidad: la diferenciación entre varón y mujer se com-

6. Cfr. BURGGRAF, J., voz *«Género»* («*gender*»), en CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Lexicón: términos ambigüos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, pp. 511-519, Palabra, Madrid 2004.

prende únicamente en relación al bien familiar. En efecto, las diferencias corporales, psicológicas y afectivas se corresponden con el diferente papel que cada uno desempeña en el conjunto de tareas que lleva consigo tener hijos y criarlos. *La diferenciación sexual, por tanto, posee una finalidad familiar,* y en última instancia social y cultural. La *diferencia* y la *complementariedad* física, moral y espiritual entre varón y mujer están orientadas a los bienes del matrimonio y al desarrollo de la vida familiar.

Esta diferencia y complementariedad entre varón y mujer no añade nada a la igualdad radical de dignidad, derechos y deberes de ambos. En el pasado se había olvidado en la práctica esta igualdad a la hora de participar en la vida social y cultural. De aquí arranca el movimiento *feminista* que nació para erradicar toda forma de discriminación de la mujer en los distintos niveles de la sociedad y de la organización de las instituciones. Sin embargo, no pocas veces se ha entendido el feminismo como una reivindicación de igualdad frente al varón, no sólo en cuanto a la igualdad de dignidad y derechos, sino también en todo aquello que se refiere a la función social y familiar de la mujer. Se propone entonces un «igualitarismo» que tiende a obviar las profundas diferencias que separan a los dos sexos. Un feminismo así entendido tiene como ideal «ser como el hombre»; y esto se manifiesta de muy diversas maneras: desde la moda hasta la «co-educación» (o educación mixta). «La igualdad les pertenece en lo que tienen de personas —derechos y deberes, condición económica, jurídica, posibilidades sociales, etc.—, aunque su realidad sea enormemente distinta, y el igualitarismo respecto a ella es una violencia y por tanto una injusticia»[7].

Hoy en día se reconoce desde algunas posturas feministas que el ideal de la mujer es llevar los rasgos femeninos a su plenitud en ella misma y en la sociedad, incrementando así la armonía con el varón y con los rasgos masculinos que parecen haber conformado la cultura de modo predominante[8]. Se trata de respetar la diferencia de unos rasgos y otros, buscando la *complementariedad*, y no la oposición entre ellos. Es preciso subrayar la distinción de estos dos modos de ser persona reconociendo a su vez la mutua reciprocidad.

3. Amor y sexualidad: donación de sí mismo

La diferencia y atracción sexual que se da entre el varón y la mujer es complementaria y recíproca, puesto que se establece como referencia del uno hacia el otro. *La sexualidad está orientada a expresar y realizar la vocación del ser humano al amor;* por tanto, está al servicio de la comunicación interpersonal. «El hombre es llamado al amor como espíritu encarnado, es decir, alma y cuerpo en

7. Marías, J., *Mapa del mundo personal*, op. cit., p. 27.
8. Cfr. Castilla y Cortázar, B., *Persona femenina, persona masculina*, Rialp, Madrid 1996.

la unidad de la persona»[9]. «En cuanto modalidad de relacionarse y abrirse a los otros, la sexualidad tiene como fin intrínseco el amor»[10].

En otras palabras, la sexualidad humana es parte integrante de la concreta capacidad de amor inscrita por Dios en la humanidad masculina y femenina, y comporta «la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don y —mediante este don— realiza el sentido mismo de su ser y existir»[11]. El carácter relacional de la persona humana tiene su máxima expresión en la sexualidad entendida como «don de sí al otro». En un capítulo anterior dijimos que una de las características de la persona es la capacidad de donar. A las personas que amamos las hacemos objeto de regalos más o menos valiosos, dependiendo del amor que les tengamos. El regalo es un don de algo propio, que expresa y simboliza el amor. *En la donación sexual se expresa la donación de todo el ser,* puesto que —recordémoslo una vez más— el cuerpo no es algo que se posee como una cosa, sino algo que me constituye como persona.

Con el lenguaje de la sexualidad estamos *manifestando la donación y entrega plena al ser amado*. La sexualidad es algo de por sí valioso por el hecho de pertenecer a la intimidad de lo humano y no sólo por cumplir una determinada función biológica reproductora. Por eso la sexualidad no se reduce a la mera función biofísica del cuerpo humano porque no solamente posee un carácter biológico sino también existencial[12]. Esto explica el hecho de que la sexualidad humana se realiza no sólo en la dimensión de genitalidad; es decir, la inclinación hacia la persona del otro sexo no se da únicamente en orden a la unión sexual: «Alguno podría pensar (...) que la razón de ser de la atracción afectivo-sexual es meramente funcional: que está en función de la bondad de la procreación y que, por tanto, depende totalmente de ella. Sin embargo, existen por lo menos dos hechos que contradicen esta interpretación. *El primero*. Mientras que en el reino animal esta atracción se da sólo cuando los animales son fértiles, entre las personas humanas ésta no depende tan estrictamente de la efectiva capacidad procreativa. *El segundo* y más importante. La atracción de la que estamos hablando nace de una experiencia misteriosa. Es la experiencia de una soledad que empuja a la persona a salir de sí para encontrarse con la otra; es el deseo de estar con el otro. (...) Es la

9. CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado*, 8.XII.1995, n. 3.

10. *Ibidem,* n. 11.

11. JUAN PABLO II, Alocución 16.I.1980, n. 1.

12. «Esto es capital para la apreciación de la importancia de este impulso, apreciación que tiene consecuencias en el terreno de la ética sexual. Si el impulso sexual sólo tuviese un significado "biológico", podría ser considerado un terreno de uso, y admitirse que constituye para la persona un objeto de uso en la misma proporción que los diversos seres naturales vivientes o inanimados. Pero, puesto que posee el carácter existencial, puesto que está ligado a la existencia misma de la persona humana, bien primero y fundamental de ésta, es preciso que esté sometido a los principios que obligan a toda persona. De modo que, por más que el impulso esté a disposición del hombre, éste nunca debe hace uso de él si no es en el amor a una persona ni menos todavía en contra de dicho amor». WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008, p. 66.

percepción de que esta necesidad puede ser satisfecha, de que esta deficiencia puede ser superada y esta pobreza recibir socorro mediante el encuentro con la persona humana del otro sexo. Y puesto que esta atracción tiene su origen en una condición permanente del ser humano, no se encuentra (enteramente) en función de la procreación» [13].

La descripción de la sexualidad desde el punto de vista meramente fisiológico supone una visión parcial y deformada de la persona. Ocurre algo parecido, por ejemplo, con la sonrisa. Definir la sonrisa desde la fisiología como una determinada contracción de los músculos de la cara, o desde la psicología experimental como un tipo de respuesta a determinados estímulos positivos, es verdadero, pero insuficiente. Sonreír es también (y sobre todo) símbolo y expresión de alegría, acogida y amistad hacia otra persona: estos sentimientos expresan el amor, no reducible a una descripción fisiológica. De manera análoga, en la donación de sí que se da en la sexualidad se expresa realmente mucho más que la mera unión fisiológica entre macho y hembra.

Ciertamente, como todo lenguaje, también el lenguaje sexual es susceptible de ser utilizado para engañar. Puedo manifestar con mis gestos algo que no es verdadero, como puedo simular la sonrisa ante un enemigo al que odio, o decir palabras de adulación hacia alguien de quien esperamos recibir un beneficio. En este último caso no quiero a la persona, sino el bien que ella me pueda reportar: la persona es utilizada sólo como un medio para mi beneficio. La donación sexual es engañosa cuando está privada de su dimensión verdaderamente personal. «Una entrega corporal que no fuera a la vez entrega personal sería en sí misma una mentira, porque consideraría el cuerpo como algo simplemente externo, como una cosa disponible y no como la propia realidad personal» [14]. En otras palabras: «La donación física total sería una mentira si no fuese el signo y el fruto de la donación personal total» [15].

Lo propio de la donación sexual de la persona humana, debido a su carácter espiritual, es su *exclusividad y perpetuidad,* condiciones que se dan sólo en la institución matrimonial. En efecto, si la persona humana posee la capacidad de trascender el momento presente, y su obrar no está ligado a las coordenadas espaciales o temporales, eso quiere decir que es espiritual. La única manera de darse totalmente como persona es «para siempre»: en todo tiempo y en todo lugar. En realidad, la perpetuidad es la exclusividad a lo largo del tiempo. «La única manera de amar con amor exclusivo a alguien es no amar a nadie más con ese amor exclusivo. Entregarse del todo significa entregarse una sola vez, a una sola persona, y guardar todo para ella (...). Cuando el amor es verdadero, es incondiciona-

13. CAFFARRA, C., *Ética general de la sexualidad*, 4.ª edición, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2006, p. 55.
14. RUIZ RETEGUI, A., op. cit., p. 278.
15. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 11.

do, no admite cláusulas de temporalidad, restricciones ni reservas. Sólo el amor exclusivo y perpetuo es un amor total, y sólo el amor total llena de verdad a la persona»[16]. Al tratar la voluntad humana ya vimos cómo su acto propio es el querer o amar que trasciende el espacio y el tiempo. No vale decir en serio «Te amo los días pares, pero no los impares», o «te amo con locura ahora, pero no durante el fin de semana o cuando esté haciendo la mili»; o «te amo ahora, pero no cuando te salgan arrugas». El amor no es un estado pasajero y efímero: eso es lo propio del sentimiento, del placer o de la mera utilidad. El amor verdadero es una acto personal que trasciende los condicionamientos espacio-temporales. Por eso el que no puede decir «te amo para siempre» se puede decir que ni siquiera ha amado por un día. Amar de esa manera radical no es sencillo y requiere un aprendizaje, una educación en la virtud.

Antes de continuar adelante es preciso hacer una breve alusión al *celibato o virginidad*. Desde el punto de vista antropológico este estado parece la privación de un bien esencial de la persona humana, en la medida en que la sexualidad no cuenta (aparentemente) con un referente personal con quien relacionarse y a quien amar con amor de donación. Sólo desde una perspectiva teológica se puede captar el valor profundo del celibato entendido como don de sí mismo a Cristo y a su Iglesia. «Precisamente ahí se sitúa el carisma de la virginidad, a cuya condición corresponde expresar la totalidad y universalidad del amor de Cristo a la Iglesia, del amor de Cristo a todos los hombres y sin gradaciones. Pero, evidentemente, esto sólo es posible si en la relación con los demás está excluida la donación propia de la actividad sexual (como consecuencia de la unidad cuerpo-espíritu, la donación de esa totalidad unificada sólo es universal y total en la virginidad)»[17]. En otras palabras, el celibato expresa a la vez la exclusividad, totalidad y universalidad de la donación de Cristo a la Iglesia y a cada hombre.

4. Matrimonio y familia

De lo dicho hasta ahora podemos concluir que el amor conyugal es un tipo de relación interpersonal que se caracteriza en primer lugar por ser «un amor de amistad entre un hombre y una mujer llevado hasta el extremo del don de sí, el cual se sirve del vínculo afectivo-sexual para su nacimiento, subsistencia y perfección»[18]. Esto quiere decir que «el amor conyugal lleva a crear el clima afectivo-sexual que mejor contribuya a la subsistencia y desarrollo del don recíproco de las personas»[19].

16. Yepes Stork, R., Aranguren, J., op. cit., p. 207.
17. Sarmiento, A., *El matrimonio cristiano*, 2.ª edición, EUNSA, Pamplona 2001, p. 158.
18. Chalmeta, G., *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, EUNSA, Pamplona 1996, p. 120.
19. *Ibid.*, p. 121.

De este modo el amor conyugal funda la vida común de los esposos al crear una comunidad conyugal. *El matrimonio es un compromiso voluntario y libre de los contrayentes, mediante el cual deciden quererse y entregarse el uno al otro, en exclusividad y permanencia*. Prometer, comprometerse, significa incluir el futuro en el amor presente. El sí matrimonial es un compromiso y una expresión de libertad radical, de tal modo que «quien no sabe comprometerse no logra vivir en la dimensión más profunda de su condición de persona» [20].

Libertad y compromiso no se oponen; más bien el compromiso es la realización de la libertad en el tiempo. Una errónea concepción de la libertad quiere mantenerla siempre «libre» de compromisos; pero así la libertad no se pone en juego, no se «gasta». La libertad se actualiza cuando se autodetermina, o se «autodestina» hacia un fin querido libremente: no es la ausencia de vínculos, sino la asunción libre de los mismos. Lo contrario, en el fondo, no es libertad, sino sometimiento a las circunstancias cambiantes (como el girasol). «Quien no se concibe libre hasta el punto de poder comprometerse, quien no se siente tan dueño de sí como para decidir darse porque le da la gana, en el fondo no es del todo libre, está encadenado a lo pasajero, a lo trivial, al mero presente» [21].

El pacto matrimonial consiste en el *consentimiento* de ambas partes y puede ser definido como: «el acto de la voluntad por el que varón y mujer se dan y aceptan plena, perpetua y exclusivamente, como tales, en todo cuanto concierne a aquella unión de vida orientada al bien de los esposos y a la generación y educación integrales de los hijos. Este consentimiento debe darse entre personas capaces y ha de manifestarse en forma legítima» [22]. De esta manera, gracias al pacto matrimonial queda establecida la *primera comunidad natural humana,* que es la familia.

Se trata de una *comunidad* porque lo propio de una institución comunitaria es «querer los mismos fines y valores, y compartir los medios de que se disponga para lograrlos» [23]. En la familia «hay un bien común, el hogar dentro del cual se lleva a cabo una tarea, una obra y una vida, todas ellas comunes, compartidas entre los miembros de la familia» [24]. En este sentido, «el sexo es un instinto que produce una institución (...). Esa institución es la familia: un pequeño estado o comunidad que, una vez iniciada, tiene cientos de aspectos que no son de ninguna manera sexuales» [25].

La familia es además *natural* en el sentido de que su estructura interna no es arbitrariamente decidida por el hombre. No existen «modelos» distintos de familia según las circunstancias históricas. Pueden existir diversos tipos de uniones en-

20. VILADRICH, P.J., *Agonía del matrimonio legal. Una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio*, 4.ª edición, EUNSA, Pamplona 2001, p. 132.
21. *Ibid*., p. 133.
22. *Ibid*., p. 152.
23. YEPES STORK, R., *Fundamentos de Antropología*, op. cit., p. 252.
24. *Ibid*., p. 284.
25. CHESTERTON, G.K., *El amor o la fuerza del sino*, 2.ª edición, Madrid 1994, p. 283.

tre los hombres y las mujeres, pero la institución llamada familia es naturalmente *estable y monógama,* porque «la madurez de la sexualidad se alcanza cuando se otorga a una sola persona y se continúa después en la familia y en los hijos»[26].

Esta comunidad familiar es el primer ámbito de la socialización humana, donde el niño toma conciencia de ser persona «para alguien» (principalmente para los padres). Sin familia el hombre no es viable, ni siquiera biológicamente: un bebé, un enfermo o un anciano no pueden valerse por sí mismos; necesitan un hogar, una familia donde poder existir, amar y ser amados por lo que ellos son, y no por su utilidad. Además, la familia es el depósito de los valores que más profunda y permanentemente quedan grabados en el espíritu de sus miembros mediante la educación (actitudes religiosas, jerarquía de valores, virtudes humanas, formación ética, etc.).

Así pues, «el matrimonio cumple una doble función: reconocer, proteger y hacer posible y estable la unión de los esposos y asegurar la supervivencia y crianza de los hijos»[27]. Se suele hablar entonces de que los fines o *bienes del matrimonio* son dos: la *procreación y educación de los hijos; y el amor mutuo entre los esposos*. A estos bienes se les suele denominar primario y secundario, respectivamente. Es preciso aclarar que secundario no significa menos importante, como si se tratara de dos fines yuxtapuestos. Secundario quiere decir que está ordenado al fin primario, como «el medio más apto, y también el más acomodado a la naturaleza específica del hombre, para lograr el fin primario del matrimonio. La comunidad de vida entre varón y mujer que implica la amistad conyugal crea las mejores condiciones para la generación y educación de los hijos (...). El amor de los padres se decanta en los hijos, y en ese clima de amor y de unidad crecen y se desarrollan los hijos con las mejores garantías de bienestar corporal y espiritual. Por eso la amistad conyugal constituye el fin secundario o específicamente humano del matrimonio»[28].

Esta dualidad de bienes del matrimonio es pertinente en la medida en que sirve para clarificar lo esencial del matrimonio. Sin querer asumir el fin primario del matrimonio se puede decir que no hay tal; sin embargo, si existe el deseo de cumplir con el fin natural primario sí existe pacto matrimonial[29]. En realidad, como ha sido puesto de relieve por K. Wojtyla (completando la doctrina clásica), el fin del matrimonio es único: el amor que se manifiesta en dos vertientes; la primera corresponde al amor recíproco de los esposos; la segunda (derivada naturalmente de la anterior) se dirige a los hijos[30].

26. Yepes Stork, R., *Fundamentos de Antropología*, op. cit., p. 281.
27. *Ibid.,* p. 284.
28. García López, J., *Elementos de filosofía y cristianismo*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 73-74.
29. «De hecho, la amistad conyugal puede faltar y sin embargo cumplirse el fin primario del matrimonio, aunque no adecuadamente. En este caso se trataría de un matrimonio al que le falta algo para ser perfecto, pero que no deja de ser matrimonio». *Ibidem*.
30. Cfr., Wojtyla, K., *Amor y responsabilidad*, op. cit., pp. 255-297.

5. Sexualidad y fecundidad

El sentido de la sexualidad no se agota en ser la expresión de la donación de sí mismo. En efecto, hay una atracción natural entre lo masculino y lo femenino: tienden a unirse porque «encajan» de modo natural. Pero esa atracción natural a la unión tiene como resultado natural, a nivel puramente biológico, la *fecundidad*. Como ya dijimos anteriormente, la diferenciación del ser humano en hombre y mujer está orientada a la procreación; las diferencias morfológicas, afectivas y psicológicas que caracterizan al varón y a la mujer están encaminadas a la función de ser padre y madre. Es preciso subrayar también aquí la profunda diferencia entre la sexualidad animal y la humana. En efecto, la facultad sexual humana es una cooperación con el amor creador de Dios, porque «pone las condiciones necesarias y suficientes para que Dios cree el espíritu humano y así una nueva criatura entre en la existencia» [31]. *La sexualidad humana está orientada a la concepción de una nueva persona humana,* mientras que la sexualidad animal es sólo un medio para la reproducción y la continuidad de la especie.

Ya hemos visto anteriormente que la donación personal de sí mismo, si es verdadera, debe realizarse en exclusividad y permanencia, notas que sólo son garantizadas en la institución matrimonial. La unión conyugal expresa la unión personal de los amantes y, a la vez, hace posible la formación de la vida humana. La donación corporal es la realización de una donación de personas, abierta a la fecundidad. «En su realidad más profunda, el amor es esencialmente don y el amor conyugal, a la vez que conduce a los esposos al recíproco *conocimiento* (...), no se agota dentro de la pareja, ya que los hace capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana. De este modo los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan más allá de sí mismos la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre» [32].

Ese sentido de la sexualidad personal se pierde cuando la unión sexual se cierra al nacimiento de una nueva vida humana. «La sexualidad ha venido así a quedar como dividida en dos aspectos prácticos: por una parte, la capacidad de engendrar, y por otra, completamente separada, la capacidad para gozar placeres específicos, desligados de cualquier otra significación humana» [33]. Lo «natural» de la sexualidad no es la satisfacción de un placer (como parece suponer el «naturalismo» y el «hedonismo»), sino la *transmisión de la vida,* de modo análogo a como sucede en la alimentación: nutrirse es una función vital encaminada a la conservación del individuo, y no a la mera satisfacción placentera. Lo que sucede es que la realización «natural» de la sexualidad va acompañada de un placer

31. Caffarra, C., op. cit., p. 59.
32. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 14.
33. Ruiz Retegui, A., op. cit., p. 269.

que facilita el cumplimiento de la inclinación natural de trasmitir la vida. Pero hacer de la búsqueda del placer el fin de la sexualidad es apartarla de su fin «natural»: se trataría de un fin «antinaturalmente» buscado por el hombre. Como apunta el psiquiatra Viktor Frankl, «el placer es, y debe continuar siéndolo, un efecto o producto secundario, y se destruye y malogra en la medida en que se hace un fin en sí mismo» [34].

34. FRANKL, V., op. cit., p. 169.

12
Persona, naturaleza y cultura

1. Concepciones acerca de la naturaleza humana

El problema de la esencia o naturaleza es uno de los eternos problemas metafísicos que acoge un amplio abanico de propuestas: desde la filosofía de Heráclito, en la que se niega el principio estable en los cambios, hasta la concepción parmenídea del ser inmutable y permanente. El ámbito que corresponde a la esencia connota una cierta estabilidad de propiedades, es decir, un modo determinado de ser; el ámbito que corresponde a la existencia es el ámbito de la posibilidad en el acontecer. La cuestión filosófica es explicar de modo satisfactorio el hecho de *que la realidad es a un tiempo esencialmente permanente y existencialmente dinámica*. Si incidimos en el carácter estable y «fijo» de la realidad nos decantaremos hacia un «esencialismo»; mientras que si nos inclinamos hacia la dimensión dinámica postulamos un cierto «existencialismo». El problema metafísico de la esencia interesa a la Antropología desde el momento en que nos preguntamos sobre las dimensiones esenciales y dinámicas en el hombre. ¿Existe realmente un referente claro a lo que denominamos esencia o naturaleza humana? Para responder a esta cuestión podemos decir —de manera un tanto simplificada— que se han dado las explicaciones que ahora presentamos [1].

1.1. *La concepción racionalista*

En el racionalismo filosófico de la Modernidad, la noción de esencia se encuentra unida a una concepción excesivamente *logicista*. En efecto, desde el punto de vista lógico, lo esencial viene expresado por la idea o concepto obtenido por abstracción a partir de los individuos. La naturaleza así entendida es una esen-

1. Una exposición sobre las diferentes concepciones de la «naturaleza» pude encontrarse en Spaemann, R., «Naturaleza», en *Ensayos filosóficos*, Cristiandad, Madrid 2004 y Álvarez Munárriz, L. *Perspectivas sobre la naturaleza humana,* DM, Murcia 1996, pp. 23-45.

cia abstracta e intemporal: un género supremo que incluye diversas especies lógicas. Por lo que se refiere al hombre, lo natural no es más que lo común subyacente a la variedad de las culturas humanas y del acontecer histórico. De esta manera, la «naturaleza humana» sería una entidad abstracta e intemporal, definible mediante unos axiomas científicos o unas leyes generales, como las matemáticas. La naturaleza humana se encontraría fuera del espacio y del tiempo. Éste ha sido un modo frecuente de explicar al hombre durante los siglos XVII al XIX. Pero la naturaleza es algo real y no meramente una categoría lógica. Es cierto que en la abstracción se capta lo común a los individuos como paso previo a la conceptualización; pero la esencia responde a un referente real (el «supuesto» o individuo subsistente), que es un principio dinámico del obrar humano, y ese obrar humano se realiza siempre en el tiempo y no de manera atemporal.

1.2. *Concepción biologicista*

Desde las ciencias naturales el término «naturaleza» connota aquellos aspectos que son más específicamente biológicos. La constitución genética y corpórea de los animales viene dada por «naturaleza»; los instintos se trasmiten a los individuos de una especie de manera «natural», es decir, innata, no aprendida. Este sentido del término «naturaleza» puede ser apropiado en el campo de las ciencias naturales, pero su extrapolación a la Antropología puede generar confusión. Si se contrapone lo innato a lo adquirido, identificando lo «natural» con lo innato, se establece una contraposición entre lo natural y lo libre. Lo natural es lo estable, lo fijo y permanente, repetitivo, adquirido innatamente; lo libre es lo novedoso, lo creativo, lo no adquirido de manera innata, sino lo libremente asumido por la razón y la voluntad. En la visión biologicista cabe la tentación de reducir al hombre a lo meramente físico o biológico (el hombre es un mamífero, con ojos, y omnívoro, etc.). Sin embargo, lo meramente biológico es lo menos específicamente humano, puesto que deja fuera la racionalidad y la libertad.

Más inadecuada resulta la sustitución de la noción de «esencia» por la de «especie biológica». En efecto, la especie es un criterio de la interfecundidad entre los individuos. De esta manera, «un individuo es un ser aparte, aislado, separado y que no tiene nada en común con los otros, excepto que se les parece o difiere de ellos. Todos los individuos parecidos que existen sobre la superficie de la Tierra son considerados como formando la especie de estos individuos. No obstante, no es ni el número ni la colección de individuos parecidos lo que hace la especie; es la sucesión constante y la renovación ininterrumpida de los individuos que la constituyen. Pues un ser que durara siempre no sería una especie, ni tampoco un millón de seres parecidos que también duraran siempre. La especie es, pues, una palabra cuyo referente no existe en la realidad más que considerando la naturaleza en la sucesión de los tiempos. Sólo comparando la naturaleza de hoy con la de otros tiempos y los individuos actuales con los pasados hemos lle-

gado a una idea clara de lo que se llama “especie” [...] No siendo la especie nada más que una sucesión constante de individuos parecidos y que se reproducen» [2]. Desde luego, esta noción resulta inaceptable para aplicarla al hombre: la persona (que posee una naturaleza humana) no es una abstracción, ni mucho menos un individuo que sobrevive para perpetuar su especie.

1.3. *La concepción historicista y existencialista*

En este planteamiento (cuyas raíces filosóficas se encontrarían en el nominalismo y empirismo) se tiende a negar la existencia real de las esencias: lo único realmente existente son los individuos. Por lo tanto, la llamada esencia o naturaleza humana no es más que un mero término que sirve para designar al conjunto de individuos humanos, puesto que únicamente puedo conocer aspectos singulares que se manifiestan a través de la experiencia empírica. La negación de la naturaleza humana ha venido de la mano de tres corrientes filosóficas contemporáneas: el historicismo, el positivismo jurídico y el existencialismo.

a) El *historicismo* es la teoría filosófica según la cual el ser humano no sólo tiene historia, sino que «es» sólo historia, y ello por ser «libertad» y no sólo por tenerla. A la pregunta «¿qué es el hombre?» el historicismo responde: «su historia». Según el historicismo, para que el hombre sea realmente libre es menester que carezca de toda naturaleza: libertad significa indeterminación y variedad, mientras que la naturaleza es monótona y rígida. En todo caso, cabe sostener que el hombre en cuanto animal tiene una cierta naturaleza, pero ninguna en cuanto a hombre. El comportamiento animal es repetitivo e instintivo; pero el comportamiento humano es siempre novedoso y original. Actuar naturalmente significaría en el hombre una continua reedición de su conducta, lo cual contradice el hecho histórico. El hombre es su propia historia, sin que por debajo de ella se dé nada que lo limite a un determinado modo de ser ya dado previamente al hombre mismo.

b) Emparentado con el historicismo se encuentra el *positivismo jurídico*. La tesis fundamental del positivismo jurídico afirma que sólo hay derechos positivos, es decir, aquéllos que la ley, de hecho, determina. El positivismo sólo reconoce el valor obligatorio de la ley en la voluntad popular. Pero esta voluntad soberana del pueblo es de hecho histórica y cambiante, sin un criterio objetivo fundamentado en un modo del ser «natural» del hombre. En definitiva, el positivismo jurídico es sólo una aplicación de la teoría historicista antes expuesta.

c) Por último, *la filosofía existencialista* insiste en el hecho de que la «existencia» antecede a la «esencia», concretamente en el caso del hombre. Así lo afirma Sartre: «no hay naturaleza humana (...) El hombre es el único que no sólo es tal

2. LECRERC, G.L., Conde de Buffon, *Oeuvres complètes,* Jean Piveteau, Presses Universitaires de France, Paris 1954, p. 236. Recogido de ALONSO, C.J., *Tras la evolución. Panorama histórico de las teorías evolucionistas*, EUNSA, Pamplona 1999, p. 35.

como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo»[3]. Por esta razón, «si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad»[4]. Y poco después afirma con más claridad: «Dado que el hombre es libre, no hay ninguna naturaleza humana en que pueda yo fundarme»[5]. «De acuerdo con esta tesis, la esencia propia del hombre se sigue de su existencia en el sentido de que se va haciendo en ella, a través de su propio curso temporal. El hombre es, por consiguiente, lo que él se va haciendo a lo largo de su existir, sin acabar nunca de estar hecho del todo, mientras realmente existe. Sólo la muerte cierra o acaba su esencia»[6]. A través de su existencia el hombre tiene su esencia abierta, como una posibilidad nunca cerrada por completo. Esta concepción filosófica advierte bien el carácter inacabado del ser humano; pero si se lleva hasta el extremo se cae en la inversión del orden real en virtud del cual el «obrar sigue al ser». El ser humano sería un producto o resultado del obrar libre del hombre.

Esta concepción existencialista contradice el orden ontológico de la realidad, donde según la esencia o naturaleza así obrará el ser humano. En otras palabras, el hombre no es puro ser indeterminado, sino que ya desde su origen se encuentra «esencializado» o «naturalizado». Es precisamente en la naturaleza donde tiene su fundamento y raíz el obrar libre. Por eso se dice que la naturaleza o esencia es un principio fijo del obrar, porque todo agente obra según su modo de ser. Es decir, para obrar es preciso ser ya actualmente algo, un principio ontológico del obrar: esto es la naturaleza. Si no se reconoce esto, se acaba concluyendo que el agente obraría antes de existir, lo cual es contradictorio. Pero que *la naturaleza sea principio fijo de obrar no quiere decir que sea principio de obrar fijo*.

En realidad, tanto en la concepción existencialista como en la historicista se encuentra presente una dicotomía entre naturaleza y razón, entre naturaleza y cultura, o naturaleza y libertad. Lo natural sería lo dado, lo fijo e inalterable del hombre, mientras que lo racional y lo cultural es lo libre, espontáneo, cambiante y vivo. Esta dicotomía se muestra con claridad en aquellos autores modernos, para los cuales «es en la promoción sin límites del poder del hombre, o de su libertad, como se constituyen los valores económicos, sociales, culturales e incluso morales. Entonces la naturaleza estaría representada por todo lo que en el hombre y en el mundo se sitúa fuera de la libertad. Dicha naturaleza comprendería en primer lugar el cuerpo humano, su constitución, su dinamismo. A este aspecto físico se opondría lo que se ha *construido,* es decir, la *cultura,* como obra y producto de la libertad. La naturaleza humana, entendida así, podría reducirse y

3. SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, EDHASA, Barcelona 1989, p. 17.
4. *Ibid*., p. 26.
5. *Ibid*., p. 35.
6. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, op. cit., p. 445.

ser tratada como material biológico o social siempre disponible. Esto significa, en último término, definir la libertad por medio de sí misma y hacer de ella una instancia creadora de sí misma y de sus valores. Con ese radicalismo el hombre ni siquiera tendría naturaleza y sería para sí mismo su propio proyecto de existencia. ¡El hombre no sería nada más que su libertad!» [7].

Ambas posturas (la existencialista y la historicista) comparten implícitamente una visión dualista, por la cual la naturaleza y la libertad son dos esferas separadas cuya relación es problemática. Para algunas escuelas filosóficas, el hombre o es materia evolucionada o una libertad desarraigada, enfrentada a la naturaleza. Los modelos explicativos anteriores tienden a afirmar de modo dualista uno de los dos extremos en detrimento del otro. Esta concepción de enfrentamiento entre naturaleza y libertad, o naturaleza y cultura, es el fundamento teórico del relativismo cultural, «según el cual lo que el hombre es no lo vamos a encontrar en una teoría, general, abstracta, intemporal, sino, por el contrario, en cada situación histórica concreta y sólo ahí: la verdad del hombre sería relativa a cada época, a cada cultura» [8].

La noción clásica de naturaleza humana no es dualista, sino teleológica: en ella naturaleza y libertad se implican mutuamente y se reclaman necesariamente, de tal manera que el modo «natural» de ser del hombre es ser libre, al tiempo que la libertad es siempre según su naturaleza humana. Por eso, la libertad no es simplemente la facultad de hacer lo que a uno le da la gana, sino la facultad de realizarse de acuerdo con la propia naturaleza y llevarla a su plenitud. Así como decimos que lo natural para el pulmón está en respirar y no en digerir, y no pensamos que el pulmón es menos libre por adecuarse a su función específica, de manera análoga se podría afirmar que la libertad humana tiene la posibilidad de elegir y de hacer cualquier cosa, incluso ir contra su propio modo de ser: pero si lo hace, está destruyendo su propia libertad.

2. La finalidad intrínseca de la naturaleza humana

Frente a las explicaciones antes apuntadas, se encuentra la noción clásica de naturaleza. Lo natural no es lo propio de la Naturaleza inerte, de las cosas inanimadas. Es más, el concepto de naturaleza es principalmente aplicado al hombre. «La naturaleza, según Aristóteles, no era precisamente la pura exterioridad. *Physei,* por naturaleza, es más bien aquello que tiene *en sí mismo* el principio del movimiento y del reposo. Pero lo que significa *tener en sí mismo* un principio, un comienzo, sólo puedo saberlo porque soy un sí-mismo, porque tengo la experiencia de mí mismo como comienzo, como origen de una espontaneidad» [9].

7. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n. 46.
8. Yepes Stork, R., *Fundamentos de Antropología*, op. cit., p. 95.
9. Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, op. cit., pp. 30-31.

Por lo tanto, en *la concepción clásica lo natural es aquello que tiene en sí el principio del movimiento*. La escolástica diferenciaba la esencia de la naturaleza*: la naturaleza es la esencia considerada como principio de operaciones*. De esta manera no se da una noción «fijista» de la naturaleza, sino dinámica. Es un principio de operaciones que se actualiza en la historia. Se trata ciertamente de un principio fijo de comportamiento, pero no un principio de comportamientos fijos (esto es lo propio del instinto, no de la naturaleza como tal)[10]. La naturaleza es una fuente de donde manan las operaciones humanas, pero el cauce por donde fluyen esas operaciones no está prefijado de antemano. El carácter «principial» de la naturaleza reclama la realización de las potencialidades inscritas en ella.

Por eso lo natural no es sólo lo dado y común a muchos individuos, sino lo que regula desde sí mismo sus operaciones en vistas a la consecución del fin (*telos*). El bien es aquello que es conveniente para cada cosa, porque la completa, la desarrolla, la lleva a su plenitud: «el bien final de cada cosa es su perfección última». Éste es un planteamiento que se aplica principalmente al hombre*: la naturaleza del hombre es precisamente el despliegue de su ser hasta alcanzar ese bien final que constituye su perfección*. Todos los seres alcanzan su verdadero ser, culminan el proceso de su desarrollo, pero esto se da especialmente en el hombre. Aristóteles decía que la naturaleza de algo es lo que una cosa es, una vez cumplida su génesis. En cierto sentido, «lo natural» no se muestra de manera explícita al «principio», sino al final del proceso (lo que el hombre ha llegado a ser). Por eso no se contrapone naturaleza y razón, ni naturaleza y cultura, sino más bien se complementan. El hombre es, por naturaleza, un ser racional, histórico, cultural y libre.

La concepción finalística de la naturaleza humana (llamada también onto-teleología) ha sido muy criticada desde el racionalismo y el vitalismo porque se ha interpretado de una manera inadecuada. El fin de cada sujeto sería una imposición exterior a los seres, que les impide ser espontáneos y libres. Se interpreta entonces la «finalidad» como algo extraño, introducido en el interior de ellos, y que los violenta secretamente. Desde este punto de vista, las nociones de naturaleza y libertad aparecen como irreconciliables. Kant representa de manera paradigmática esta escisión característica de la modernidad filosófica con su concepción de la libertad como autonomía, «que implica una posición del hombre en el mundo muy distinta de la clásica. En la especulación griega (especialmente en la de signo aristotélico) y en sus progresiones medievales el hombre se entiende como *animal que tiene logos*, como un ser vivo cuya naturaleza está dotada de espíritu. El hombre se considera a sí mismo como una parte —aunque sumamente cualificada— del mundo natural. Y la propia naturaleza está penetrada por el *logos*; lo cual se revela en su carácter teleológico, en su orientación hacia fines reales. Para Kant, en cambio, la dimensión de la finalidad que predomina es ésa que él denominó *teleología de la razón humana,* la cual ya no viene dada por la naturaleza vital de la persona, sino por sus propios y autónomos *intereses de la razón*. Es la finalidad

10. Cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *Sobre el hombre y la sociedad*, op. cit., pp. 33-54.

de la razón humana, que dimana de las leyes internas y autónomas de la actividad del propio espíritu. El espíritu no contempla la naturaleza e intenta abstraer sus leyes ocultas: le impone las suyas propias. No la escucha, la domina» [11].

Sin embargo, la interpretación clásica parece más ajustada a la realidad en cuanto que se concibe la finalidad en su despliegue «natural» o «normal» de las propias tendencias hasta perfeccionarlas. La teleología natural [12] parte del hecho de que existe un orden en el universo del cual el hombre participa. Si sólo se reconoce una finalidad y orden en el obrar humano se siguen dos consecuencias. La primera es que lo natural es lo caótico en sí mismo, irracional, que debe ser sometido a la razón natural (muchas actitudes antiecologistas hunden sus raíces aquí). Además, en segundo lugar, la libertad y la razón se marcan de manera autónoma sus propios fines: se queda sin referentes objetivos a los que dirigir su mirada: ¿es posible salir del subjetivismo desde este planteamiento? [13]

Es importante entender el mundo natural de manera no estática, sino dinámica, y con una dinámica que se ajusta a un orden no impuesto por la razón humana. Ese orden natural no está dado todavía en las condiciones finales, sino que es aquello hacia lo cual tienden los seres. Se trata, por tanto, de un orden dinámico, y lleva consigo despliegue y plenitud o perfección. De esta manera se comprende que la pregunta ¿qué es (de hecho) el hombre? se debe completar con la pregunta ¿qué es capaz de llegar a ser el hombre? En efecto, lo que el hombre es no sólo hay que verlo a la luz de lo que fácticamente ya es, sino que es susceptible de verlo también bajo la perspectiva de lo que el hombre puede llegar a ser con el ejercicio de su libertad. Pero el ejercicio de su libertad es posible sólo desde la consideración de la naturaleza como principio de operaciones; o dicho con otras palabras, la naturaleza es la condición de posibilidad de la libertad, y no sólo su límite.

3. La ética y los fines de la naturaleza humana

Desde la concepción finalística se comprende que lo natural es lo propio del ser humano, y lo propio del ser humano es ejercer sus facultades o capacidades. En otras palabras, lo natural en el hombre es el desarrollo de sus capacidades. Ese desarrollo se dirige a un fin: conseguir lo que es el objeto adecuado de esas facultades, puesto que lo natural y propio del hombre es alcanzar su fin específicamente humano. Y lo específico del hombre son sus capacidades superiores: la inteligencia y la voluntad. Lo que corresponde a ambas es la verdad (para la razón), y el bien (para la voluntad). Ya definimos *el bien como lo conveniente*, el objeto

11. Llano, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, p. 60.

12. En ocasiones se ha interpretado la noción de teleología como equivalente a consecuencia; pero esto en sentido estricto no es correcto. Una cosa es el fin de una acción y otra, las consecuencias (queridas o no) que se derivan de esa acción.

13. Sin referencias objetivas el hombre cae en el desamparo y en la angustia. Cfr. Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo,* op. cit., pp. 23-30.

de una inclinación, sea racional o apetitiva. Ahora definimos *la verdad como la realidad conocida*. Puede parecer una definición ingenua y simple, pero nos sirve, porque explicita el hecho de que la inteligencia busca el conocimiento de la realidad. Cuando lo logra, alcanza la verdad, que es el bien propio de la inteligencia. Por tanto, *lo natural en el hombre es alcanzar la verdad y el bien, a los cuales le inclina su naturaleza*. Pero *el modo de alcanzar esos fines es libre, no automático, y, por lo tanto, puede fallar en su objetivo*.

El hombre es constitutivamente libre: ya vimos que la libertad es una nota radical de la persona. Esto quiere decir que el bien y la verdad sólo se pueden alcanzar libremente. Nadie que no quiera puede llegar a ellos a base de obligarle. Por otro lado*, la libertad implica que alcanzar esos fines no está asegurado, porque no son algo necesario o automáticamente pre-determinado:* los fines instintivos de los animales sí están predeterminados. La persona puede alcanzar esos fines si quiere; si no quiere, no los alcanzará nunca. Es decir, los fines de la naturaleza humana se pueden conseguir o no. Depende de la libertad. *El hombre puede favorecer las tendencias «naturales», pero también puede ir contra ellas*. El hombre puede ir contra su tendencia natural de realizar el bien, de manera análoga a como puede oponerse a su tendencia a la autoconservación haciendo una huelga de hambre o quitándose la vida. Como decía un filósofo existencialista: «el hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es». Desde el punto de vista positivo se puede afirmar que «el hombre necesita aprender a ser lo que es porque la biología no se lo da resuelto, como a los demás animales» [14].

Por otro lado, los modos concretos de alcanzar la verdad y el bien no están dados, porque es la libertad la que tiene que elegirlos. *Está dado el fin general de la naturaleza humana, pero no los fines intermedios, ni los medios que conducen a esos fines*. Es decir, hay muchísimo por decidir; la orientación general está dada por nuestra naturaleza, pero ésta necesita que la libertad elija los fines secundarios y los medios. Dado que no está asegurado que alcancemos los fines naturales, la naturaleza humana tiene unas referencias orientativas para la libertad, es decir, tiene unas normas, una «guía de viaje». Si se cumple lo indicado en ella, vamos bien, estamos un poco más cerca del objetivo de nuestras inclinaciones. Si no se siguen esas guías nos alejamos del fin natural: la felicidad.

La primera de las normas de esta «guía de la naturaleza humana» se puede formular así: «¡desarróllate, logra los bienes de que eres capaz! ¡Sé el que puedes llegar a ser! ¡Sé tú mismo!» (A). Tradicionalmente este principio se ha formulado así: «Haz el bien y evita el mal» (B). En la filosofía clásica así es como se formula el primer principio del obrar moral [15]. Pues bien, en definitiva, (A) y (B) son

14. BARRIO, J.M., *Elementos de Antropología Pedagógica*, op. cit., p. 31.

15. De modo similar a lo que sucede con la razón teórica que tiene sus primeros principios evidentes (no contradicción, identidad, causalidad, etc.), la razón práctica posee el primer principio apenas enunciado. La captación intelectual de ese principio moral se obtiene gracias a la «sindéresis» (hábito de los primeros principios morales). Acerca de la relación entre sindéresis y ley natural cfr. GONZÁLEZ, A.M., *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid 2006, pp. 9-14, 54-59.

equivalentes. Como se ve, los principios (A) y (B) tienen el carácter de una norma moral. Las normas morales tienen como fin establecer unos cauces para que la libertad elija de tal modo que contribuya a los fines y tendencias naturales, y no vaya contra ellos, es decir, para que llegue al término del viaje. La ética estudia cómo y de qué modo son obligatorias las normas morales, y cuáles son en concreto esas normas o leyes.

De todo lo anterior interesa destacar las siguientes conclusiones:

a) En la naturaleza humana radica el verdadero desarrollo de la persona, de tal modo que ésta permite alcanzar los fines de nuestras facultades superiores: inteligencia y voluntad, para que conozca la verdad y quiera los verdaderos bienes adecuados a su naturaleza.

b) El desarrollo de la naturaleza es libre, porque no está asegurado: la persona colabora con las tendencias de su naturaleza sólo si quiere; de hecho, puede rechazar los fines naturales y elegir otros en su lugar.

c) Es necesario que existan unas normas morales que recuerden a la libertad el camino hacia los fines naturales. Sin esas normas morales, la persona está desorientada y puede fracasar en la consecución de sus fines.

d) Aunque esas leyes morales tienen carácter preceptivo o normativo, esas normas tampoco se cumplen necesariamente: solamente si uno quiere. Pero están ahí porque la realidad humana está ahí, y «tiene sus leyes», es decir, sus caminos.

Como se ve, para explicar el perfeccionamiento de la naturaleza humana ha sido preciso aludir a las normas morales y, de manera implícita, a la libertad. «La libertad (...) nunca es independiente de la peculiar naturaleza de su mismo sujeto» [16]. Así pues, el desarrollo de lo persona y el logro de sus fines naturales tienen un carácter moral o ético. La ética es algo intrínseco a la persona, a su educación y, como se ve ahora, a su desarrollo natural. La ley de la libertad humana es lo ético, puesto que es el criterio del uso de esa libertad. Es imposible hablar del hombre sin aludir a las normas éticas: la ética no es un «reglamento» que venga a molestar a los que viven según les apetece. Sin ética no hay verdadero desarrollo de la persona. A poco que se considere quién es el hombre, enseguida surge la evidencia de que, por ser persona, es necesariamente ético. Es algo que, por decirlo así, surge del hombre mismo en cuanto éste se pone a actuar. Lo ético ayuda a elegir aquellas acciones que contribuyen a nuestro desarrollo natural. La naturaleza humana se realiza y perfecciona mediante decisiones libres, que nos hacen mejores porque desarrollan nuestras capacidades. *La ética* no es un prejuicio religioso, o una norma organizativa, para que la sociedad funcione. *Es algo que está intrínsecamente inscrito en la naturaleza humana y sin lo cual el hombre no sabe desarrollarse como hombre*.

16. MILLÁN-PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, p. 24.

La cuestión más problemática en el obrar ético reside en determinar concretamente lo «natural» para el hombre. El hombre debe razonar y juzgar acerca de lo «bueno», lo que le perfecciona, puesto que aquello que le perfecciona como persona no es algo espontáneamente percibido: «en virtud de que no en todas las ocasiones su modo de comportarse le viene unívoca y necesariamente determinado por su peculiar naturaleza, puede el yo humano relacionarse con ella activamente de dos modos bien distintos entre sí: uno positivo o concordante y el otro negativo o discordante. En el segundo caso el ejercicio de la libertad consiste en un oponerse a la naturaleza del yo humano (...); y en el primer caso el yo humano ejerce su libertad actuando en conformidad con su propia naturaleza» [17]. Así pues, podemos actuar «contra nuestra propia naturaleza» y nuestra acción será moralmente reprobable. Por el contrario, cuando actuamos conforme a nuestra naturaleza racional la enriquecemos, nos perfeccionamos como personas. En este sentido se habla de la ética como de la «libre afirmación de nuestro de ser».

4. La cultura humana: noción y dimensiones

4.1. *Definición de cultura*

La noción de *cultura* parece bastante difusa; por ello vamos a acudir a la definición etimológica como un modo de introducirnos en la comprensión de esta compleja realidad humana. Proviene de la palabra latina *cultura,* derivada del verbo *colere,* es decir, «cultivar» (la tierra). Se admiten también otras acepciones figuradas como «resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse por medio del ejercicio las facultades intelectuales del hombre» y «estado de adelanto o progreso intelectual o material de un pueblo o nación». Además, el verbo latino *colere* presenta otros significados como «honrar» y «venerar», derivando entonces hacia el sustantivo *culto* (en sentido religioso) que significa «reverente y amoroso homenaje que se tributa a una cosa en testimonio de su excelencia», aplicado por antonomasia al culto divino. La palabra *culto* se dice también de modo figurado del hombre «dotado de las cualidades que provienen de la cultura».

Como se observa, la riqueza semántica del término puede crear cierta confusión a la hora de referirnos a la cultura desde la Antropología. ¿Qué es la cultura humana? ¿Cómo se manifiesta en los distintos pueblos? Esta cuestión es el centro de reflexión de la Antropología socio-cultural que se ha desarrollado extraordinariamente a lo largo del siglo XX. Desde esta disciplina se han propuesto diversas definiciones de *cultura* [18]. Así, por ejemplo, E.B. Tylor afirma que «la

17. *Ibid*., pp. 24-25.

18. Para la definición de cultura desde la Antropología sociocultural, cfr. Kahn, J.S. (ed.), *El concepto de cultura. Textos fundamentales,* Anagrama, Barcelona 1975. Una exposición crítica desde el punto de vista filosófico puede encontrarse en Amengual, G., *Antropología filosófica*, op. cit., pp. 354-358.

palabra cultura o civilización tomado en su sentido etnográfico más amplio, designa el todo complejo que comprende, a la vez, las ciencias, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y las demás facultades y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad» [19]. Por su parte, Malinowski la define como «la totalidad integral que se compone de utensilios y bienes de consumo, de cartas constitucionales de varios grupos sociales, de ideas humanas y artes, creencias y costumbres» [20]. Otro representante de la antropología cultural, F. Boas, afirma que la cultura «abarca todas las manifestaciones de las costumbres sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en cuanto afectado por las costumbres del grupo en el cual vive, y del producto de la actividad humana en cuanto determinadas por estas costumbres» [21]. Por su parte Dawson define la cultura como «un modo de vida, un particular ajuste del hombre a su medio ambiente y a sus necesidades económicas» [22]. En otras palabras la cultura sería un modo de hacer habitable el mundo natural, humanizarlo para que el hombre pueda vivir en él. Por eso, «una cultura, reducida a sus más simples expresiones, es sencillamente la manera de vivir de un pueblo determinado adaptado a un ambiente especial» [23]. Este mismo autor adoptará una perspectiva histórica para caracterizar también la cultura como «una forma de vida organizada que se basa en una tradición común y está condicionada por un ambiente común» [24].

4.2. *Dimensiones de la cultura*

Todas estas definiciones (o más bien descripciones) de la cultura, presentan el inconveniente de no ser muy precisas, aunque apuntan hacia los elementos esenciales del hecho cultural. Para clarificar un poco más esta compleja noción parece pertinente distinguir dos sentidos fundamentales del término cultura. En primer lugar, se debe considerar la cultura desde el punto de vista subjetivo (desde el sujeto humano) y después desde la perspectiva objetiva. Subjetivamente, la cultura «es el ejercicio de las facultades espirituales mediante las cuales éstas son puestas en condiciones de dar los frutos más abundantes y mejores que su constitución natural lo permita» [25]. «Desde la objetividad, la cultura está constituida por los frutos adquiridos por el hombre mediante el ejercicio de sus facultades, ya sean espirituales u orgánicas» [26]. La distinción entre *la dimensión subjetiva y objetiva* de la cultura depende de la perspectiva de estudio: si se estudia la cultura

19. Tylor, E.B., *La cultura primitiva,* Ayuso, Madrid 1977, p. 1.
20. Malinowski, B., *Una teoría científica de la cultura,* Sarpe, Madrid 1984, p. 56.
21. Boas, F., «Antropology», en *Encyclopedia of the social Sciences* (vol. II), Macmillan, New York 1930, p. 74. Citado por Kahn, J.S., *El concepto de cultura,* op. cit., p. 14.
22. Dawson, C., *Dinámica de la Historia Universal,* Rialp, Madrid 1961, p. 14.
23. Dawson, C., *Progreso y religión,* Editorial Huemul, Buenos Aires 1964, p. 60.
24. Dawson, C., *Religión y cultura,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, p. 59.
25. Mathieu, V., «Cultura», en *Enciclopedia Filosofica*, Firenze 1957, vol. I, col. 1369.
26. *Ibidem*.

como el ámbito de la realización personal del sujeto, o como el conjunto objetivado de las producciones humanas.

a) *Dimensión subjetiva* de la cultura. Desde esta perspectiva se estudia *cómo la cultura interviene en el proceso de formación de la persona humana*. Para la maduración biológica del hombre hace falta un periodo prolongado de crecimiento en el que los factores culturales entran en concurrencia con los procesos biológicos, lo cual comienza a suceder antes incluso del nacimiento. En efecto, la constitución corporal de un hombre depende en parte del tipo de alimentación que reciba la madre, y en última instancia depende de las costumbres alimenticias de esa cultura. Este hecho muestra de qué manera desde el comienzo de la vida humana se entrecruza biología y cultura. Así se comprende con claridad que en el hombre lo biológico se continúa y completa «naturalmente» en lo cultural, sin lo cual no puede hablarse de un organismo biológico completo, ya que sin la cultura el hombre es un ser biológicamente inviable. Esto se observa también en el proceso de aprendizaje del lenguaje: durante los primeros años el niño desarrolla unos circuitos neuronales que quedarían cerrados si no hubiera comunicación con sus semejantes.

En *sentido subjetivo* el término «cultura» se aplica al individuo humano: una persona culta es una persona cultivada, sabia, que se ha perfeccionado a sí misma desde el punto de vista intelectual. Sin embargo, no está de más considerar que para el pensamiento clásico el sabio no es el «erudito» que alberga una gran cantidad de conocimientos parciales y fragmentarios. El sabio es el que posee un conocimiento *sapiencial*, es decir, que alcanza a las causas últimas de toda realidad: un sabio no es un «experto», sino el que sabe dar cuenta del sentido último de la existencia humana. De esta manera, la sabiduría implica no sólo un conocimiento especulativo, sino también práctico de índole moral. El sabio es el «cultivado» en el espíritu. *La cultura en sentido subjetivo hace referencia,* por tanto, *al desarrollo intelectual y moral de la persona humana*. Por eso la cultura subjetiva no se refiere únicamente al desarrollo biológico del hombre, sino también a los aspectos morales e intelectuales de la persona. La maduración personal supone un *cultivo* de ella misma, el desarrollo de sus facultades cognoscitivas y volitivas. Este desarrollo personal, llamado proceso de *personalización,* se cumple mediante la asimilación del lenguaje, las costumbres y las instituciones que le hace participar en los valores humanos de la cultura.

b) *Dimensión objetiva* de la cultura. Desde esta perspectiva se estudia el conjunto de *objetivaciones del espíritu* (en palabras de Hegel). Las objetivaciones del espíritu son los productos elaborados por el hombre, expresión de la racionalidad y libertad del mismo: las obras de arte, la producción literaria, las instituciones jurídicas o educativas, el lenguaje, los avances tecnológicos, etc. Como la cultura es una realización objetiva (material, plasmada en obras concretas) de la naturaleza humana (que es espiritual y libre), no se trata de un producto único y uniforme. Las realizaciones concretas dependen de los condicionamientos históricos, geográficos, religiosos, etc., de tal manera que obtendremos diversas expre-

siones culturales propias de la racionalidad y espiritualidad humanas. Así, por ejemplo, volviendo al fenómeno del lenguaje humano, la facultad humana de comunicarse es natural (capacidad de expresar el pensamiento mediante signos convencionales). Sin embargo, la realización concreta de esa capacidad varía con las culturas. El idioma concreto es *creativo* e *imaginativo*, constantemente abierto. De modo análogo, el arte está muy ligado a la visión del mundo de cada cultura, a las costumbres sociales, al canon de belleza que posea cada cultura, etc. El *modo de expresar* la belleza, el bien y la verdad cambian en la historia y en cada cultura.

El sentido objetivo de la cultura se forja en el pensamiento moderno como un conjunto de producciones del espíritu humano: obras de arte, instituciones jurídicas y educativas, el lenguaje, elementos técnicos, etc. El problema se plantea cuando esa cultura objetiva pierde su vinculación con la dimensión subjetiva: la cultura ya no está al servicio del hombre, sino que es considerada como una mera manifestación del *espíritu objetivo* . De este modo, la cultura «pasa a ser el producto humano, el producto de cualquier actividad del espíritu (...) o de la razón humana reducida a los límites técnicos» [27]. En esta perspectiva fundamentalmente técnica lo que se cultiva primariamente es la cosa exterior y no la persona; esto se refleja en la progresiva desaparición del sujeto de responsabilidad. La ciencia se reduce al conjunto de teorías e hipótesis contrastadas por la experiencia, pero no se refiere a la sabiduría integral de la persona.

Esta concepción *despersonalizada* de la cultura debe ser corregida. Una cultura no puesta al servicio del hombre se desnaturaliza. Una cultura «olvidada» del sujeto se vuelve contra el hombre mismo, como ha mostrado la historia reciente de los regímenes totalitarios. Por eso es preciso reconciliar estas dos dimensiones del hecho cultural: «Si relacionamos los aspectos subjetivos y objetivos de la cultura, comprobaremos que se da una estrecha correspondencia entre ellos, pues la finalidad de la cultura objetiva es la cultura subjetiva. El hombre cultiva y humaniza el mundo para cultivarse y humanizarse a sí mismo; cultura significa humanización del hombre y del mundo» [28]. Con otras palabras lo recordaba Juan Pablo II: «la cultura es aquello a través de lo cual el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre, *es* más, accede más al *ser* (...). El hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura» [29].

El hecho cultural pone ante nuestros ojos que la persona humana depende de una cultura, pero por su libertad es capaz de trascenderla [30]. Es cierto que el hombre es deudor de la cultura en la que nace y crece, pero al mismo tiempo es

27. ALVIRA, R., «Sul concetto di cultura», en *Ideologie e cultura nelle università d'Europe*, ICU, Edizioni Ares, Milano 1974, p. 30.

28. CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, 2.ª edición ampliada, EUNSA, Pamplona 1998, p. 266.

29. JUAN PABLO II, Discurso en la sede de la UNESCO, París, 2.VI.1980, n. 7.

30. «La cultura está en manos del hombre, no al revés; por eso podemos modificarla, y también por eso, es un deber ético fomentar los logros culturales que más humanizan y rechazar aquellos que deshumanizan. (...) El hombre no es un *producto*». SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes,* p. 469.

productor de cultura: «Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece»[31].

5. Elementos constitutivos de la cultura

Por lo expuesto hasta ahora podemos decir que la cultura es un modo de vida humano, un producto a través del cual el hombre «se humaniza» a sí mismo y «humaniza» la Naturaleza. Si es capaz de «humanizar» el mundo natural es que es superior a él, en virtud de su espiritualidad. En este sentido, la cultura es «el enriquecimiento del ser de las cosas y del propio ser humano, mediante la actuación del espíritu»[32]. Pero ese espíritu está encarnado en una realidad material que no sólo es objeto pasivo de la acción del espíritu, sino que también, en cierto sentido, configura el modo de actuar el espíritu en el mundo material. «La cultura es la realidad creada por un espíritu, que, por ser finito y creado, es incapaz de crear algo desde la nada absoluta, pero sin embargo, por ser espiritual, es capaz de dar origen a un nuevo mundo estructurado sobre los entes naturales, mediante su transformación o cambios introducidos en ellos, para alcanzar nuevos bienes que no ofrecían por sí solos los seres naturales»[33]. O como afirma también R. Guardini, «cultura es todo aquello que el hombre crea y es en su encuentro vivo con el mundo que le rodea»[34]. Por lo tanto, desde el punto de vista expositivo se podrían distinguir unos elementos materiales (que configuran al hombre y a la cultura en su dimensión material) y otros elementos espirituales presentes en el fenómeno cultural.

5.1. *Elementos materiales de la cultura*

Desde esta perspectiva se puede entender la cultura como *un modo común de vida gracias al cual el hombre se adapta al medio ambiente y satisface sus necesidades básicas* de subsistencia. En cierto sentido el hombre (al igual que otras especies vegetales o animales) *se adapta* de modo natural al ambiente configurándole un peculiar modo de ser. Esto no significa que el individuo humano sea meramente una materia «plástica» sometida a la acción determinante del medio, sino que al tiempo que lo moldea se deja moldear por él. Siguiendo con la analogía evolucionista, se podrían distinguir tres factores materiales presentes en toda cultura:

a) *Factor genético*. Este factor está unido a la configuración racial de un pueblo. En efecto, la raza es un elemento diferenciador e identificador de las cul-

31. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 71.
32. Derisi, O.N., *Esencia y ámbito de la cultura*, Columba, Buenos Aires 1975, p. 35.
33. *Ibid*., p. 37.
34. Guardini, R., *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1990, p. 50.

turas. La diferenciación racial viene condicionada por la herencia genética. La transmisión de los caracteres genéticos en el hombre viene mediada por la institución familiar, en la cual la persona se desarrolla como tal. Por eso, el impulso sexual, encaminado a la transmisión de la vida es algo natural, pero se continúa «culturalmente» en la familia, como ya vimos anteriormente.

b) *Factor geográfico* o de medio ambiente. La diferenciación racial viene mediada, además del factor genético, por el medio ambiente. Las razas humanas varían de una zona a otra de la Tierra por factores climáticos o ambientales. Ahora bien, las variaciones de la especie «hombre» son mínimas porque la adaptación de su cuerpo al medio no es pasiva, sino fundamentalmente activa. Es decir, más que adaptarse al medio, el hombre adapta el medio a sus necesidades. Por esta razón, por muy primitiva que sea una cultura y por muy moldeada que esté por las condiciones geográficas y climáticas nunca será el resultado meramente pasivo de ese ambiente; a diferencia de lo que sucede en el reino animal, el hombre es activo y creativo frente al medio ambiente.

c) *Factor económico* o de subsistencia. Este factor hace referencia a los elementos técnicos mediante los cuales el hombre transforma el mundo natural en su propio beneficio. En este sentido, una cultura desarrollada es aquélla que cuenta con los recursos materiales y técnicos suficientes para el mantenimiento de los individuos que integran esa cultura. El modo de procurarse los medios «útiles» para la subsistencia determina un tipo de cultura u otro. Por ejemplo, los agricultores son sedentarios y basan su modo de vida en el trabajo colectivo: en ese tipo de cultura la mujer y el hombre se equiparan en el trabajo, y se configura una sociedad de tipo matriarcal. Sin embargo, los pastores son itinerantes y poseen un modo de vida más centrado en un modelo de familia de tipo patriarcal.

5.2. *Elementos espirituales de la cultura*

El substrato material es imprescindible para la perfecta comprensión de las culturas; sin embargo, no se trata del factor determinante. Existe otro elemento, el espiritual, peculiar de la especie humana, y cuya presencia libera al hombre de su dependencia ciega del medio ambiente. La *espiritualidad* se expresa en diversas facetas peculiares de cada cultura humana:

a) *El lenguaje*. En cuanto que es vehículo del pensamiento humano, el lenguaje hace posible la comunicación interpersonal. Pero además es el canal de transmisión de la tradición cultural. Lo que nos une con nuestros antepasados culturales es una lengua común. La lengua se constituye como un elemento fundamental y primario en la formación de la cultura, puesto que permite la continuidad de las tradiciones y de los logros del pasado: la lengua trasmite en categorías lingüísticas una «visión del mundo» peculiar a cada civilización y cultura. Por eso la lengua no es algo estático y definitivo, sino el fruto del esfuerzo incesante de la mente humana empeñada en utilizar sus específicos sonidos articulados para ex-

presar sus pensamientos. La lengua lleva consigo toda la historia de una sociedad; es la «sedimentación» de una tradición espiritual y cultural de un pueblo [35].

b) *El arte*. Se puede decir que el arte es toda obra cultural dotada de belleza. A diferencia de la técnica que transforma el mundo natural con vistas a la utilidad, el arte busca la transformación del mundo en busca de la belleza. No se busca la utilidad, sino un fin «inútil», es decir, no ligado a la solución de un problema encaminado a la propia subsistencia. La belleza es un valor que en cierto sentido convierte en fines a los seres que la tienen, porque se vuelven en sí mismos preferibles, a diferencia de lo que sucede con la utilidad (lo útil se quiere siempre para algo distinto de sí mismo). Por ejemplo, la belleza de una poesía es, hasta cierto punto, independiente del contenido comunicativo concreto que nos trasmita [36]. Por su relativa independencia con los fines prácticos, el arte supone un desarrollo cultural superior: una cultura demasiado dependiente de la satisfacción de las necesidades vitales se agota en ese esfuerzo. Una cultura que ya dispone de medios de subsistencia puede «preocuparse» de crear belleza. El arte es, por un lado, una continuación de la belleza contenida en la naturaleza: un bloque de mármol en bruto puede resultar bello, pero mucho más lo será después de haberse tallado la *Pietà* de Miguel Angel. Y al mismo tiempo, el arte supone un despliegue de la inteligencia y la voluntad creativas, en la medida en que transforma una materia dotándola de unas formas y significados nuevos. Por eso, podemos definir el arte como «la actividad humana creadora de belleza» [37]. La *creación* artística saca belleza donde no la había (crear es hacer algo de la nada), y en este sentido se trata de una actividad, en cierto sentido, *divina*.

c) *La religión*. Ya vimos que el término cultura posee también la acepción de *dar culto* (a Dios, principalmente). En toda cultura hay una concepción más o menos explícita de la trascendencia, de la divinidad y de la relación («re-ligación») del hombre con esa divinidad. El sentimiento de dependencia con respecto a la divinidad es algo intrínseco al ser humano, y este sentimiento se ve plasmado en las creencias e instituciones religiosas propias de cada cultura. En un capítulo posterior abordaremos este aspecto de manera más sistemática. Por ahora nos basta apuntar que en toda cultura humana se presentan elementos religiosos que la configuran esencialmente. Para muchos autores la religión es el rasgo principal de la cultura y que la configura de manera decisiva: «una cultura es una comunidad espiritual que debe su unidad a creencias y modos de pensar comunes más que a cualquier uniformidad de tipo físico» [38]. Según esos autores, la organización social propia de cada cultura se encuentra estrechamente vinculada

35. Cfr. Coreth, E., op. cit., pp. 93-94.
36. Decir que «este hombre tiene 89 años» es equivalente a decir que «sus ojos han visto ya 89 primaveras». La segunda, sin embargo, es una perífrasis de carácter poético.
37. Yepes Stork, R., *Fundamentos de Antropología*, op. cit., p. 340.
38. Dawson, C., *Religión y cultura*, op. cit., p. 61.

a las creencias religiosas: «desde el principio la forma de vida social que constituye la cultura ha sido deliberadamente ordenada y dirigida de acuerdo a leyes superiores de la vida que constituyen la religión. Como los poderes del cielo rigen las estaciones, así también los poderes divinos rigen la vida del hombre y de la sociedad; y a la comunidad le parece tan irracional realizar sus actos prescindiendo de estos poderes como cultivar la tierra sin prestar atención al curso de las estaciones» [39]. Según esta perspectiva, «la religión es la clave de la historia. No podemos comprender las formas internas de una sociedad sin comprender su religión. No entenderemos sus realizaciones culturales a menos de que comprendamos las creencias religiosas que las respaldan» [40]. Ahora bien, es preciso subrayar que la cultura es una manifestación en un momento histórico particular de una inclinación radical de todo ser humano: la religiosidad de un pueblo se expresa en formas culturales. Sin embargo, la religión en sí misma no es un producto cultural, sino una aspiración presente en todo ser humano.

No es posible desarrollar con más extensión otros aspectos que caracterizan un modo de vida propio de un pueblo, es decir, una cultura determinada. Habría que hablar de las instituciones sociales y jurídicas que regulan la sociedad; las costumbres y tradiciones de un pueblo; los usos sociales y las modas, etc. Pero de esta primera aproximación podemos concluir que *en toda cultura humana encontramos una serie de factores de tipo genético, ambiental y económico, junto a elementos artísticos, instituciones jurídicas y educativas, una lengua determinada, unas costumbres sociales, unos valores y unas creencias religiosas, etc.* [41] Todos esos elementos tienen en común que son cauces de expresión y perfeccionamiento de la naturaleza humana.

6. Etnocentrismo y relativismo cultural

En toda cultura encontramos una visión del mundo, unos elementos técnicos y artísticos, una tradición y unas creencias religiosas. Estas realizaciones culturales varían en el espacio y en el tiempo porque son variadísimos los modos concretos de vivir el hombre en su mundo. «La cultura expresa las realizaciones o modos concretos con que un pueblo, en una determinada situación, da realidad histórica a la esencia pura de la cultura en su integridad o en algunos de sus aspectos» [42]. Por otro lado, es un hecho que a lo largo de la Historia han existido unas culturas más desarrolladas que otras (desde el punto de vista técnico, artísti-

39. *Ibidem,* p. 62.

40. *Ibidem*. Del mismo parecer es Maritain, para quien: «ya que el desarrollo humano no es sólo material, sino también y principalmente moral, se sigue que el elemento religioso tiene aquí una parte principal». Maritain, J., *Religione e cultura*, Guande Editore, Modena 1938, p. 20.

41. Cfr. Mondin, B., «La cultura. Definizione, proprietà principali e elementi costitutivi fondamentali», en *Sapienza*, 33 (1980) 261-269.

42. Derisi, O.N., «La cultura y las culturas», en *Sapientia*, 18 (1963) 41.

co, jurídico, etc.). En la época moderna, el desarrollo filosófico, artístico, jurídico-político, técnico y religioso de Europa Occidental ha sido puesto como parámetro de medida y comparación de las demás culturas. De esta manera se piensa que «lo europeo» es lo «mejor» culturalmente hablando. Si esto fuera cierto, toda civilización debería adoptar el ideal europeo como modelo de desarrollo cultural. Esta actitud típica del colonialismo europeo se denomina *etnocentrismo cultural y consiste en juzgar los valores presentes en las culturas desde parámetros culturales de una civilización dominante o superior.*

La crítica del etnocentrismo vino de la mano (entre otros) de la obra de O. Spengler, titulada *La decadencia de Occidente,* aparecida en 1918. Este autor denuncia la actitud occidental que se manifiesta en el imperialismo político y cultural. Con el imperialismo se intenta implantar un sistema político, social, artístico, etc. correspondiente a la cultura dominante pero extraño a la cultura inferior. Para Spengler las culturas son como organismos biológicos, con su propia personalidad específica y un ciclo biológico determinado: nacimiento, maduración, decadencia y muerte. Cada cultura es un todo que abarca las más diversas manifestaciones de la vida de un pueblo: cada una de estas culturas es incomunicable a las demás. Cada una de ellas posee su propia visión del mundo particular. Una consecuencia de esta concepción de la cultura es que las verdades objetivas y universales no existen, sino tan sólo visiones del mundo relativas a cada cultura. Como afirma explícitamente Spengler, «las verdades eternas no existen. Cada filosofía es la expresión de su propia edad y ninguna posee las mismas intenciones filosóficas que otras»[43].

Pocos años después el antropólogo Franz Boas como fruto de sus estudios comparativos entre diversas culturas llegó a enunciar la tesis del relativismo cultural[44] según la cual cada cultura se entiende desde sí misma; sólo desde la propia cultura se pueden comprender los valores de cada cultura. Cada cultura posee sus propias coordenadas valorativas que no pueden ser aplicadas «desde fuera» con otras coordenadas culturales distintas. Esta postura se comprende como una reacción extrema contra el etnocentrismo: se afirma entonces que *las culturas no tienen nada en común, y que no existen parámetros objetivos y absolutos para juzgar el grado de desarrollo de las distintas culturas humanas*. Por ejemplo, las obras de arte sólo se pueden juzgar desde las propias claves estéticas de esa cultura. Incluso los valores morales de conducta deben ser valorados de manera relativa a cada cultura. En realidad la tesis del relativismo cultural fue planteada teóricamente por Hegel muchos años antes: «Cada época se halla en unas circunstancias tan peculiares, constituye una situación tan individual, que en ésta sólo debe y puede decidir-

43. SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente*, Espasa & Calpe, Madrid 1958, p. 58.

44. «Dicho relativismo tiene su punto de partida y su fundamento en la concepción de la antropología que se desarrolla a partir de la obra de Boas, el cual entiende que cada cultura y cada sociedad poseen su propia racionalidad y coherencia, desde cuyos términos deberían ser interpretadas sus costumbres y creencias». AMENGUAL, G., *Antropología filosófica,* p. 363.

se contando con ella misma»[45]. El relativismo cultural ha llevado al reconocimiento de una legítima diversidad cultural y al *multiculturalismo*[46]. Una reflexión sobre la propia cultura introduce una saludable relatividad sobre los propios juicios; pero un relativismo *duro* o estricto resulta también problemático. «El relativismo representó una aportación positiva, porque en sentido epistemológico el relativismo socava los fundamentos de la perspectiva etnocéntrica; y, en sentido político, es un instrumento eficaz contra toda pretensión de superioridad racial. Permite desarrollar procedimientos objetivos de conocimiento en contra de los propios prejuicios de sentido común y superar las actitudes heterofóbicas en relación con los otros. Sin embargo, se convierte en problemático cuando establece la inconmensurabilidad, imponderabilidad e intraducibilidad entre universos culturales y deriva en relativismo moral o relativismo cognitivo, que establece el carácter exclusivamente local de los valores éticos, estéticos o los criterios científicos»[47].

Lo cierto es que todos los hombres de todas las culturas y tiempos «han sido seres humanos, de carne y hueso, lo mismo que nosotros. Esta convicción, tan ingenua, es la que cree haber superado el relativismo cultural, que no quiere reconocer constante alguna que nos permita encontrar la misma naturaleza humana en medio de todos los cambios de los fenómenos externos»[48].

«Toda cultura es relativa a sus propios parámetros»: de esta manera se niegan los valores objetivos y absolutos de belleza o de moralidad. Pero la misma afirmación «Todo valor es relativo a la propia cultura» tiene un carácter metacultural. Esta afirmación no es relativa, sino absoluta, pues pretende ser válida para toda cultura. El relativismo extremo conduce a un callejón sin salida como ya fue puesto de manifiesto por Dawson a propósito de la filosofía de la Historia de Spengler que «se contradice a sí misma. En ella se dice que el individuo no puede, bajo ninguna circunstancia, trascender los límites de la cultura a la que pertenece, y, sin embargo, su propio autor viola su misma ley en su esfuerzo titánico por visualizar todas las culturas mundiales desde el exterior y descubrir la ley universal que gobierna su creación y decadencia, así como la evolución de los ciclos de vida»[49].

«Pero es posible superar a la vez el etnocentrismo y el relativismo cultural extremos, insistiendo en las constantes culturales que son consecuencia de la unidad de la naturaleza humana. Un caso claro de constante cultural universal es la prohibición del incesto. Pero hay otras, como la familia nuclear y sus relaciones

45. HEGEL, G. W. F., *Lecciones de Filosofía de la Historia*, PPU, Barcelona 1989, p. 28.

46. Se entiende por multiculturalismo al hecho de la convivencia en una misma sociedad de personas o grupos de variadas culturas. Al mismo tiempo puede definirse en un sentido político o ético como el proyecto del respecto de las diversas identidades culturales y mestizaje entre ellas. Cfr. AMENGUAL, G., *Antropología filosófica,* pp. 367-368.

47. AMENGUAL, G., *Antropología filosófica,* p. 363.

48. GOMBRICH, E., «Sobre el relativismo cultural en las ciencias del espíritu», en *Atlántida*, 3 (1990) 243.

49. DAWSON, C., *Dinámica de la Historia Universal*, op. cit., p. 291.

afectivas (el amor de los padres a los hijos y de los hijos a los padres); o el valor que se concede a la amistad, o el culto a los muertos, etc. El que se registren casos en los que esas constantes parecen no "funcionar" no invalida ese valor de constante, porque en la cultura de un grupo, como en la vida de un individuo, hay que contar con que el universo moral no es algo determinado de forma unívoca, sino abierto a las posibilidades de la libertad. Y así como la existencia de homicidas concretos no invalida la constante del "no matarás", la existencia de algún pueblo en el que, por ejemplo, se valore más el engaño que la verdad, no invalida la constante del valor de la confianza y de la lealtad»[50]. La existencia de valores universales parece ser un argumento válido para rebatir el relativismo. Sin embargo, ¿cómo llegar a establecer esos valores o «constantes culturales»? Partiendo de la experiencia moral común y por la reflexión filosófica.

En efecto, *la superación del relativismo cultural proviene de la reflexión filosófica*. Ciertamente la filosofía aparece como un fenómeno unido a la cultura: toda filosofía nace en el seno de una sociedad determinada y en un momento histórico determinado[51]. Pero la filosofía no se agota en ser un mero producto cultural. La filosofía está influenciada por factores culturales, pero no determinada por los mismos. La filosofía tiene un carácter metacultural porque busca lo bueno y verdadero en sí mismo, es decir, válido para todo tiempo. La búsqueda de la verdad en sí misma supone una conciencia filosófica que tuvo lugar en Occidente en un momento histórico determinado[52].

Pero no sólo desde el punto de vista especulativo se puede argumentar contra el relativismo cultural. En la práctica el relativismo no es sostenible: «Se va mejor en un buen automóvil que en una carreta; es mejor un buen almuerzo culinario y dietéticamente bien cuidado que las comidas del neolítico; se prefiere la medicina y la farmacia actual a antiguas prácticas de hechiceros; no es lo mismo atender a las personas que perseguirlas a flechazos; etc. El antropólogo que cae en manos de antropófagos no tiene dudas sobre el retraso cultural de ellos, al menos en lo relativo al tema del respeto a la persona»[53]. Por esta razón, «si no se

50. GÓMEZ PÉREZ, R., *Iguales y distintos. Introducción a la antropología cultural*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2001, pp. 226-227.

51. La capacidad de trascender la propia cultura o el momento histórico determinado radica en que el hombre puede concebirse no sólo como dentro de una cultura o una historia determinada, sino también es capaz de concebirse «desde fuera». El conocer del hombre permite relativizar su propia perspectiva o, en otros términos, «mirar desde ningún lugar». «Una cosa es reconocer las limitaciones que se derivan de manera ineluctable de ocupar una posición particular en la historia de una cultura, y otra convertirlas en lo contrario adoptando un historicismo que dice que no hay otra verdad que la que es interna a un punto de vista histórico particular». NAGEL, T., *Una visión de ningún lugar,* op. cit., pp. 21-22.

52. «La necesidad de superar el relativismo impele a un nuevo ámbito gnoseológico en el cual tales nociones (de realidad y evidencia) puedan ser consideradas en sí mismas, de modo reflejo y crítico, es decir, atendiendo a su fundamentación última. El paso a este nuevo ámbito gnoseológico, en orden a la fundamentación de estas nociones, no se ha dado más que en el seno de la llamada cultura occidental». CHOZA, J., *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Cenlit, Tafalla 1985, p. 93.

53. ALVIRA, R., op. cit., pp. 141-142.

puede deducir de la comparación entre una cultura y otra cuál es la mejor, ello se deberá en todo caso a la dificultad de la *globalización* del valor de cada cultura, no a los datos objetivos de cada una» [54].

Por lo tanto, lo natural y propio del hombre incluye también lo que en él hay de artificial y cultural, pero esto no significa que no haya puntos de referencia fijos e inamovibles respecto a los cuales se dirija la conducta humana. Es evidente que el canibalismo es un hecho cultural: pero contradice la natural dignidad del cuerpo humano; también el infanticidio fue un hecho cultural, pero atenta contra el derecho natural a la vida de todo ser humano. No todo lo cultural está por ello mismo justificado. Lo que sucede es que en la vida humana esos puntos de referencia estables se dan unidos a procesos culturales de innovación que son cambiantes con el tiempo. Determinar lo esencial o «natural» en el hombre distinguiéndolo de lo meramente accidental o cultural en ocasiones no es tarea fácil, pero es preciso hacerlo para salvaguardar los valores objetivos y universales presentes en la naturaleza humana.

Todo esto resulta de capital importancia a lo hora de abordar el problema de la inculturación de la fe de tal manera que se trasmita con fidelidad el contenido salvífico de la Revelación al tiempo que se hace inteligible a toda cultura humana [55]. En este sentido no resulta indiferente el hecho de que el cristianismo haya fijado sus definiciones dogmáticas haciendo uso de categorías filosóficas propias de la filosofía occidental [56].

54. *Ibidem*.

55. Al problema de la inculturación hace referencia Juan Pablo II con estas palabras: «La palabra de Dios no se dirige a un solo pueblo y a una sola época. Igualmente, los enunciados dogmáticos, aun reflejando a veces la cultura del período en que se formulan, presentan una verdad estable y definitiva. Surge, pues, la pregunta sobre cómo se puede conciliar el carácter absoluto y universal de la verdad con el inevitable condicionamiento histórico y cultural de las fórmulas en que se expresa. Como he dicho anteriormente, las tesis del historicismo no son defendibles. En cambio, la aplicación de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica permite mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos, se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos condicionamientos. Con su lenguaje histórico y circunscrito el hombre puede expresar unas verdades que transcienden el fenómeno lingüístico. En efecto, la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma». JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, op. cit., n. 95.

56. Para una correcta labor de inculturación Juan Pablo II proporciona una serie de criterios a tener en cuenta en la evangelización: «El primero es el de la universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas. El segundo, derivado del primero, consiste en que cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino. Rechazar esta herencia sería ir en contra del designio providencial de Dios, que conduce su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia. Este criterio, además, vale para la Iglesia de cada época, también para la del mañana, que se sentirá enriquecida por los logros alcanzados en el actual contacto con las culturas orientales y encontrará en este patrimonio nuevas indicaciones para entrar en diálogo fructuoso con las culturas que la humanidad hará florecer en su camino hacia el futuro. En tercer lugar, hay que evitar confundir la legítima reivindicación de lo específico y original (...) con la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano». JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 72.

7. El trabajo humano y sus dimensiones esenciales

Las relaciones entre la naturaleza y la cultura se expresan claramente en una de las manifestaciones más específicamente humanas: el trabajo. El mundo natural se hace más humano (se humaniza) mediante su transformación con vistas a la subsistencia y plenitud de la persona humana. De esta manera, un huerto, una casa o un ordenador son realizaciones humanas que la persona lleva a cabo partiendo de los materiales dados por la Naturaleza. El paso de lo dado naturalmente hasta lo transformado culturalmente podemos denominarlo genéricamente como *trabajo*. Podemos describir el trabajo como «toda actividad propiamente humana, ejercida con esfuerzo, necesaria como medio y técnicamente cualificable, que contribuye a la promoción del bien común y perfecciona al que la lleva a cabo» [57].

En primer lugar, *se trata de una actividad específicamente humana,* por la que el hombre se distingue del resto de las criaturas, cuya actividad, relacionada con el mantenimiento de la vida, no puede llamarse propiamente trabajo. Ya hemos indicado en otras ocasiones que el hombre es un animal pobremente dotado por la biología; un animal desadaptado e incapaz de vencer las dificultades que lleva consigo la supervivencia en un medio que no es el suyo. Biológicamente el hombre es el ser más imperfecto, y sin embargo posee algo distinto que le ha permitido no sólo sobrevivir, sino habitar cualquier ambiente: la inteligencia. Para sobrevivir el hombre no se ha adaptado al ambiente, sino que ha sido capaz (mediante su inteligencia) de adaptar el ambiente a sus necesidades. El hombre necesita trabajar porque si no trabajara se extinguiría. «El hombre no es un ser vivo por adaptación, sino que es vivo en cuanto que *faber*, en cuanto que trabaja; si no, no puede subsistir la especie» [58]. La peculiaridad biológica del cuerpo humano es la causa de que para él sea un problema su propio subsistir, ya que el cuerpo humano no está especializado, y precisa modificar el ambiente para habitarlo: «el hombre suple con su actividad lo que a su cuerpo le falta para poder continuar viviendo» [59].

Mediante el trabajo, la persona no sólo sobrevive, sino que además se *autoperfecciona* y se «dignifica». Atendiendo a esta doble vertiente en el trabajo (perfección del sujeto y perfeccionamiento del mundo natural) se pueden distinguir dos dimensiones presentes en toda actividad laboral:

a) Una *dimensión objetiva*, que se mide de modo *objetivo* por la productividad de las horas de trabajo. Se caracteriza por su aspecto de exterioridad y transitividad porque la acción revierte en un objeto exterior a la persona. La acción productiva de la persona perfecciona al objeto producido en virtud del agente que le comunica un determinado modo de ser.

57. Melendo, T., *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid 1992, pp. 127-128.

58. Polo, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, 2.ª edición, Madrid 1997, p. 45.

59. Millán-Puelles, A., *Economía y libertad*, p. 202.

b) *La dimensión subjetiva*, que mira al perfeccionamiento integral de la persona que se perfecciona a sí misma mediante el trabajo. Está marcada por las notas de la interioridad e intransitividad puesto que la acción revierte siempre en la persona misma haciéndola mejor o peor en su «humanidad».

A pesar de esta distinción es preciso subrayar que el trabajo es siempre un acto de la persona entera independientemente del producto que obtenga. Por lo tanto, el sentido objetivo y subjetivo no son dos acciones distintas, aunque en la existencia concreta puedan aparentemente presentarse escindidas. «Las acciones que *proceden* de la existencia real, tienen, al mismo tiempo, las características de la exterioridad y la interioridad, de la transitividad e intransitividad, pues cada acción está dirigida hacia objetos determinados o conjunto de objetos y apunta hacia fuera y más allá de sí misma. Por otra parte, como consecuencia de la autodeterminación (de la voluntad), la acción alcanza y penetra en el sujeto, en el *ego*, que es su objeto primario y principal» [60].

Como toda actividad humana el valor del trabajo depende del mejoramiento personal en su totalidad y esto implica necesariamente una referencia a la ética. Por eso es erróneo pensar que el valor del trabajo reside principalmente en la productividad (como se puede pensar en la teoría capitalista y en la comunista), y no en la «dignificación» que la persona adquiere con su obrar. Todo trabajo, y siempre, lleva el signo de la humanidad y de la persona. De esta manera la persona humana es «trabajadora», pero no se identifica únicamente con la dimensión de *faber* («trabajador»). Éste parece ser el reduccionismo llevado a cabo por la filosofía marxista. En efecto, para Marx el hecho fundamental del hombre no es su pensamiento ni su libertad, sino el trabajo con que transforma el mundo material. El marxismo advierte acertadamente que el hombre se eleva en su dignidad sobre el resto del mundo material porque lo transforma; pero el error marxista consiste en pensar que el hombre es un *producto* de su mismo obrar. En este planteamiento se da una reducción del hombre a su capacidad de producción. Lo decisivo es el producto, lo elaborado; esto es, el trabajo en su dimensión objetiva que absorbe la dimensión subjetiva del mismo. «Cuando Marx habla del sentido subjetivo del trabajo —cosa que hace con frecuencia— lo identifica con su rendimiento objetivo: si hacer es hacerse, no hay manera de distinguir realmente ambos aspectos» [61].

A pesar de la aparente dignidad que el materialismo marxista concede al trabajo humano, en última instancia el hombre acaba asimilándose a un momento histórico de la evolución de la materia. «Es cierto que afirma que el trabajo es la actividad más propiamente humana, pero lo que realmente cuenta en él es el producto, que es la autoconstitución del hombre mismo. Ahora bien, decir que el hombre es fruto de la evolución de la materia —materialismo histórico— y que

60. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 175. Cfr., además BURGOS, J.M., *Antropología*, pp. 264-269 y RUSSO, F. - LOMBO, J.A., *Antropologia filosofica,* pp. 236-247.

61. CORAZÓN, R., *Fundamentos para una filosofía del trabajo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1999, p. 9.

el trabajo es el modo como la propia materia toma conciencia de sí y se autotransforma es reducir el trabajo a un proceso natural más (...). Lo que empezó siendo algo distintivo del hombre acabó por ser el medio del que se vale la materia en su despliegue dialéctico»[62].

La dignidad del trabajo humano alcanza su verdadero sentido cuando se concibe como una aportación de novedades a lo ya dado: es decir, un añadir bondad y belleza a la Creación. El ejercicio de las facultades humanas sobre objetos exteriores para comunicar utilidad y valor permite el desarrollo integral de la persona, contribuye al progreso social y colabora, en última instancia, en la obra creadora de Dios. He aquí donde reside la dignidad del trabajo, puesto que «no hay que olvidar que el trabajo como producto y actividad cultural es siempre histórico y relativo; por eso su valor no depende tanto de él mismo —de que tenga mayor o menor relevancia social, de que esté mejor o peor remunerado, etc.—, sino de la intención con que se realiza. (...) No es tanto la materialidad del trabajo la que manifiesta la dignidad de la persona como el modo en que se trabaja y el sentido que se le da a ese trabajo»[63].

62. *Ibidem*.
63. *Ibid*., pp. 123-124.

Cuarta parte

ORIGEN Y DESTINO DE LA PERSONA HUMANA

13
La persona y el origen del hombre

Lo dicho hasta el momento nos ofrece una base suficiente para abordar la cuestión acerca del origen del hombre. Es evidente que el hombre es un ser vivo en virtud del parentesco con los demás seres animados. Pero se puede preguntar ¿acaso la especie humana no es, simplemente, una especie animal más evolucionada? Como se puede deducir, la pregunta acerca del origen del hombre afecta al núcleo de la cuestión sobre el lugar del hombre en el cosmos, a su ser persona, a su espiritualidad, y por tanto a su dignidad. ¿Existe realmente alguna diferencia esencial entre el hombre y el resto de los vivientes?

1. ¿Qué es el evolucionismo?

El problema del origen del hombre es una cuestión difícil porque ninguno de nosotros estuvo presente en él: no es un hecho experimentable y, por tanto, parece poco probable que la ciencia pueda esclarecerlo del todo. Hoy día la explicación evolucionista es la más comúnmente aceptada; «existe en la actualidad un amplio consenso entre los biólogos acerca del *hecho* de la evolución, aunque también existen discrepancias, a veces serias, acerca de su *explicación*» [1].

¿Qué dice realmente la teoría científica evolucionista acerca del origen del hombre? [2]. En ocasiones se suele decir que para el evolucionismo «el hombre

1. Artigas, M., *Filosofía de la Naturaleza*, op. cit., p. 260.

2. La bibliografía sobre el evolucionismo es abundantísima. Una exposición reciente acerca de la cuestión puede encontrarse en López Moratalla, N., «Origen monogenista y unidad del género humano: reconocimiento mutuo y aislamiento procreador», en *Scripta Theologica*, 32 (2000/1) 205-241, y Artigas, M., «Desarrollos recientes en evolución y su repercusión para la fe y la teología», en *ibid*., pp. 243-267. Para una exposición sencilla y rigurosa del evolucionismo, con una bibliografía actualizada y un apéndice documental del Magisterio de la Iglesia reciente sobre el tema, cfr. Artigas, M. - Turbón, D., *Origen del hombre. Ciencias, Filosofía y Religión*, 3.ª ed., EUNSA, Pamplona 2008.

procede del mono». Esta afirmación es falsa, entendida en sentido literal, y ningún científico evolucionista la sostiene en la actualidad. Lo que propone el evolucionismo es que el hombre no proviene de ninguno de los primates que existen en la actualidad, sino que existió un remoto antepasado común del que provienen tanto el hombre actual como los póngidos o simios antropoides (chimpacé, orangután y gorila). La discusión científica se centra ahora en la identidad, caracteres y antigüedad de dicho antepasado común. Dejando de lado la discusión científica, y admitiendo la hipótesis de que sólo desde complejos procesos químicos se puede producir vida, y de ahí por un proceso evolutivo surgiría el hombre[3], todavía queda por resolver la pregunta filosófica fundamental: ¿por qué se produjeron esos complejos mecanismos evolutivos?

La pregunta sobre el origen del hombre y la Creación en general es una cuestión propiamente filosófica, aunque la ciencia experimental puede aportar interesantes datos empíricos. Hasta finales del siglo XVIII no se ponía en duda que todas las especies animales actuales habían tenido origen por Creación: esta doctrina es la que se denomina *creacionismo*. La noción de Creación (aunque conocida históricamente por Revelación) es estrictamente metafísica: «crear» es hacer algo de la nada, y no a partir de una realidad preexistente[4]. Lo que sucedía es que estaba muy extendida una interpretación excesivamente literal de los textos bíblicos en los que se narra la Creación del hombre: de esta manera, parecía que Dios había creado todas las especies animales tal y como las conocemos en la actualidad. La acción creadora divina se extendía a toda la realidad material de manera directa e inmediata. Se trata de *una interpretación estática y fijista* de la Creación.

A partir del siglo XVIII con el impulso de las Ciencias Naturales y el estudio directo de la Naturaleza, se clasifican los seres vivos observando sus semejanzas y diferencias, y se introduce la noción de especie zoológica[5]. Lamarck (1744-1829) defendió el *transformismo* biológico, según el cual el origen de las especies se debe a la transformación de otras especies más primitivas, mediante la herencia de los caracteres adquiridos. El ejemplo clásico es el de la jirafa: gracias a los es-

3. Desde hace algunos años cobra más fuerza la hipótesis del «big-bang (gran explosión)», según la cual hace unos 5.000 millones de años se produjo una gran explosión de energía, seguida de un proceso de enfriamiento de progresiva organización que hizo posible la aparición de la vida hace unos 3.000 millones de años. Para que haya aparecido la vida en el planeta Tierra se han requerido unas condiciones de equilibrio, luz, campos energéticos, temperatura, presión, etc. que no es probable que se hayan dado en otro astro del Universo. Sobre el origen del universo y de la vida, cfr. ARTIGAS, M., *Las fronteras del evolucionismo*, EUNSA, Pamplona 2004, pp. 19-49.

4. «El proceso mismo de formación de las criaturas no puede denominarse evolución, puesto que este término significa *transformación a partir de algo preexistente*. (...) Puesto que el origen radical, último o absoluto de todas las cosas recibe el nombre especial de creación (...), el nombre de evolución viene reservado a las transformaciones relativas, es decir, a las transformaciones de una criatura en otra, de un ente en otro». VILLANUEVA, J., «Una riabilitazione dell'evoluzionismo? Elementi per un chiarimento», en *Acta Philosophica*, 7 (1998) 130.

5. La especie en sentido biológico es un conjunto de individuos que son fecundos entre sí, y dan lugar a una prole fecunda.

fuerzos por alcanzar alimentos situados a unas alturas cada vez mayores, el cuello se fue alargando y esas variaciones se trasmitieron a sus descendientes. En 1859, Charles Darwin publicó *El origen de las especies* que contribuyó decisivamente a la sistematización de la teoría evolucionista. La explicación del *darwinismo* se centra en la noción de *selección natural*: se supone que en los vivientes se dan pequeñas variaciones hereditarias, algunas de las cuales confieren a sus poseedores ventajas en la *lucha por la supervivencia;* los seres mejor adaptados tendrán más descendencia y mediante un proceso gradual las pequeñas ventajas se irán acumulando hasta producir nuevas especies.

Por otro lado, Mendel (1822-1884) formuló las leyes de la genética que a partir de 1900 comenzaron a ser conocidas y valoradas. Al no contar con una base genética, el darwinismo encontraba dificultades, pero las leyes de la genética sirvieron para apoyar la hipótesis evolucionista. De esta manera, hacia 1930 se formuló la denominada *teoría sintética* de la evolución o *neo-darwinismo,* que unió las ideas de Darwin con los avances de la genética y de la biología molecular. El neo-darwinismo afirma que las variaciones que se encuentran en la base de la evolución son las mutaciones genéticas, es decir, cambios en el ADN que se producen por «azar». Existen muchas mutaciones, y la mayoría provocan trastornos que hacen inviable el nuevo ser; pero algunas mutaciones pueden ser viables y beneficiosas, y se transmiten hereditariamente a los descendientes.

Desde el punto de vista científico son muchos los problemas implicados en la explicación evolucionista. Una de las discrepancias se refiere al carácter gradual de la evolución. El darwinismo interpreta los cambios evolutivos como el resultado de la lenta acumulación de pequeños cambios: es una teoría *gradualista*. Pero en la actualidad cobra más fuerza la *explicación saltacionista o teoría de los equilibrios puntuados,* según la cual en la evolución existieron cambios bruscos y no una lenta acumulación de variaciones.

Lo que nos interesa destacar ahora, adoptando una perspectiva filosófica (e indirectamente teológica), es que frente a la concepción creacionista, Darwin afirma que las especies actuales no eran el término de un acto creativo de Dios, sino el laborioso producto de una lenta y continua evolución, que partiendo de la materia inorgánica o de organismos muy rudimentarios, y pasando a través de otros innumerables organismos, cada vez más evolucionados y complejos, habría llegado finalmente a la producción de la obra maestra de la naturaleza: el hombre. Las especies se trasmutan unas en otras debido a la lucha por la existencia y selección natural, con el triunfo y supervivencia de los individuos y especies más evolucionadas.

En las afirmaciones de Darwin se entrecruzan implícitamente dos planos epistemológicos: el filosófico y el científico-experimental. En primer lugar se niega la acción creadora de Dios: esta tesis es metafísica, y no experimental. Por otro lado, se afirma que el hombre es fruto de un proceso evolutivo a partir de otras especies animales. Esto último es una hipótesis de índole científica, y es propiamente la doctrina evolucionista. Hoy en día se trata de una hipótesis científica ampliamente difundida y cuenta con un fuerte respaldo experimental, como

ha sido reconocido recientemente por parte del Magisterio de la Iglesia: «Hoy (...) nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis. En efecto, es notable que esta teoría se ha impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber» [6]. Para explicar adecuadamente el problema del origen del hombre es preciso distinguir ambos planos, que en sí mismos no se contradicen.

En efecto, «frente a los que piensan que todo en el Universo surge de un proceso evolutivo, otros se colocan en el polo opuesto y afirman que todo procede de la acción creadora de Dios. Así planteadas las posiciones, la polémica resulta inevitable. (...) las nociones de evolución y creación, bien entendidas, no se excluyen. Aunque se descubrió en la Biblia, la noción de creación es también de índole metafísica y, por tanto, racionalmente demostrable. Todo en el Cosmos puede quizá explicarse por leyes científicas, excepto la realidad misma del Cosmos: saber cómo funciona no es lo mismo que saber por qué existe. Pues bien, preguntar por la causa de la existencia es preguntar por la causa última y definitiva. Una causa extracósmica, no identificable con ninguna realidad finita porque todo lo finito ha recibido el ser. Esta breve argumentación puede parecer difícil, pero es inevitable. Si no aceptamos un Ser Infinito y Trascendente, hemos de admitir que el mundo se ha creado a sí mismo, y convertir lo finito en infinito. (...) La evolución es una hipótesis científica que intenta explicar los mecanismos de cambio de los organismos biológicos. Por tanto, se ocupa del cambio de ciertos seres, no de la causa del ser de esos seres (valga una comparación arriesgada: observando el movimiento del balón con el que se disputa un partido de fútbol —y suponiendo que los jugadores fueran invisibles— se podría llegar a descubrir el sentido del juego y alguna de sus reglas, pero no se tendría la menor idea sobre la fábrica donde se hizo el balón. No obstante, a nadie se le ocurriría decir que el balón existe desde siempre o se ha hecho a sí mismo). Creación y evolución no pueden entrar en conflicto porque se mueven en dos planos diferentes. Sin embargo, hay conflicto. Y, además, provocado por ambas partes. Por parte del evolucionismo, cuando traspasa los límites de la ciencia y afirma que todo es materia y, en consecuencia, sólo la materia puede dar cuenta de sí y de sus propias transformaciones. Por parte del creacionismo, cuando confunde el plano del ser con el del devenir, y piensa que todo cambio equivale a una nueva acción creadora de la causa primera» [7].

Así pues, se han de distinguir los dos planos epistemológicos: científico-experimental y metafísico. De esta manera se podría llegar a concluir que «la evo-

6. JUAN PABLO II, «Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de las ciencias», 22.X.1996, n. 4. Este importante discurso puede consultarse en ARTIGAS, M. - TURBÓN, D., *El origen del hombre*, op. cit., pp. 160-164.

7. AYLLÓN, J.R., op. cit., pp. 50-51. Una reciente exposición del estado de la cuestión entre creacionistas y evolucionistas con una breve explicación sobre la teoría del *Intelligent Desing,* se puede encontrar en ARTIGAS, M., *Las fronteras del evolucionimo*, pp. 107-125.

lución presupone la creación. No hay contraposición entre ambos conceptos; realmente la evolución se opone sólo al fijismo; y la creación al materialismo autosuficiente. Puede haber ciertamente una *creación evolucionista* o sucesiva, o continua, o envolvente (defendida por muchos científicos católicos), y una *creación fijista* (defendida por muchos protestantes); puede darse un *materialismo evolucionista* (propugnado por lamarkianos y darwinistas) y un *materialismo fijista* (seguido por muchos autores del siglo XIX)» [8].

2. Explicaciones filosóficas sobre el origen del hombre

El origen del hombre no puede tratarse más que en el contexto del origen y evolución de la vida dentro del cosmos. Los hechos pasados que la ciencia puede testimoniar al respecto son aún muy inciertos, y para interpretarlos se precisa asumir algún tipo de presupuestos que no son suministrados por la ciencia misma, sino por la concepción del hombre que se tenga. Hay dos tipos de explicaciones filosóficas para dar cuenta de la aparición del hombre sobre la Tierra.

2.1. *Teorías afinalísticas*

Según estas teorías, *la vida es el producto del azar;* es decir, por combinación espontánea de mutaciones genéticas, a partir de seres vivos muy elementales. De esta manera el equilibrio y el orden de la naturaleza no surgen de un control más elevado y exterior (divino), o de la existencia de leyes que operen directamente sobre la totalidad, sino de la lucha entre los individuos por su propio beneficio. En términos modernos, la especie se mejora biológicamente gracias a la transmisión de sus genes a las generaciones futuras a través del éxito diferencial en la reproducción. El presupuesto filosófico del darwinismo es éste: existe un proceso evolutivo que no sigue un camino ascendente y predecible. Este modo de ver las cosas se puede denominar *evolucionismo emergentista*.

Una ampliación de esta perspectiva se da en el libro de J. Monod titulado *El azar y la necesidad* (1970), en el que se afirma que el finalismo es un *antropomorfismo* que no es lícito aplicar a la Naturaleza. Según este autor, en los procesos naturales sólo se dan mecanismos ciegos, totalmente arbitrarios: la aparición de la vida sólo se explica por la conjunción altamente improbable de una serie de factores; es decir, por puro azar. El hombre surgió por azar, y no tiene, por tanto, una finalidad, ni un deber, ni un sentido último. Con estas significativas palabras se expresa Monod: «Sólo el azar está en el origen de toda novedad, de toda creación en la biosfera. El azar puro, sólo el azar, totalmente libre pero ciego, tiene en sí la raíz del prodigioso edificio de la evolución: esta noción central de la biolo-

8. Villanueva, J., «Una riabilitazione...», op. cit., p. 131.

gía moderna (...) es la única concebible como compatible con los hechos de observación y experiencia»[9].

De manera implícita en estos planteamientos se adopta una filosofía de corte materialista, pues reduce toda explicación de la realidad a la materia. El evolucionismo emergentista debe reconocer que la materia es eterna, es decir, que no ha sido creada, y mediante unos procesos de autoordenación adquiere las configuraciones que actualmente conocemos. La autoorganización de la materia parece excluir la existencia de una inteligencia creadora y ordenadora del Universo. Pero esta tesis es filosófica de tipo materialista y no puede contar —lógicamente— con un respaldo experimental al no ser verificable.

2.2. *Teorías finalísticas*

Según las explicaciones finalísticas la ley de la vida es parte de una ley cósmica y de un orden inteligente, organizado por una Inteligencia creadora, exterior al mundo, que ha dotado al cosmos de un dinamismo intrínseco, el cual se mueve hacia sus fines propios, según unas tendencias preferentes. Esto quiere decir que el proceso evolutivo ha seguido una dirección, un camino hacia un fin bien determinado. Empíricamente no puede demostrarse la existencia de este plan inteligente; para llegar a esta conclusión es preciso abrirse a la reflexión filosófica.

Por lo que se refiere al hombre, ambas posturas aceptan que la evolución de la vida «preparó» la aparición del hombre mediante la presencia en la Tierra de animales evolucionados llamados homínidos. Esta parte pre-humana de la evolución podemos llamarla *proceso de hominización*. Se refiere a los antecesores inmediatos del hombre. En lo que difieren las dos explicaciones aludidas es en lo que pasó después, que no es otra cosa que la aparición de la persona humana y su progresiva toma de conciencia respecto de sí misma y del medio que la rodeaba. A esta segunda parte de la historia del origen del hombre podemos llamarla *proceso de humanización*.

3. Proceso de humanización y proceso de hominización

Denominamos *antropogénesis* al conjunto de doctrinas que intentan explicar el proceso por el cual se configura la especie *homo sapiens sapiens,* que es el hombre actual. En este proceso cabe distinguir dos niveles, como apuntamos anteriormente:

9. Monod, J., *El azar y la necesidad*, Seix-Barral, Barcelona 1971, p. 127. Una exposición crítica de la evolución por azar se puede encontrar en Artigas, M., *Las fronteras del evolucionismo*, op. cit., pp. 127-149.

a) *Proceso de hominización,* en el que se describen los pasos que dan lugar a las características morfológicas y fisiológicas del hombre actual.

b) *Proceso de humanización;* se describen los pasos de aparición de elementos culturales que constituyen una forma de vida que se puede llamar genuinamente humana.

Por lo que se refiere al proceso de hominización, sobre él versan las investigaciones paleontológicas [10] que buscan el origen exacto del hombre. El problema con el que se enfrenta ese trabajo es explicar por qué, cuándo y cómo el cuerpo de los homínidos evolucionó hasta adquirir un cierto parecido con el cuerpo actual del hombre [11]. Se trata de explicar una serie de características corporales típicas del ser humano. En efecto, desde el punto de vista morfológico, los antropoides no humanos y el hombre actual presentan una serie de semejanzas: inmovilidad del pabellón auditivo, reducción muy fuerte del sentido del olfato, pérdida de pelos táctiles, generación de una cría por parto de término medio. Pero presentan también claras diferencias: el hombre actual posee una columna vertebral más fuerte formando línea recta con las piernas; pelvis más fuerte y mayor desarrollo de la musculatura que permite la verticalidad; las piernas más largas que los brazos; reducción de la mandíbula y la boca queda más libre para desempeñar otras funciones como el lenguaje; las manos quedan también más libres y pasan a desempeñar funciones que antes desempeñaba la boca; en el hombre se triplica la capacidad craneal y la superficie cerebral adaptativa que hace posible una mayor capacidad de aprendizaje.

La hipótesis más sugerente es la que afirma que esos cambios se vieron facilitados en gran medida por un cambio en la estrategia sexual y reproductiva de esos homínidos pre-humanos. Los componentes de esa nueva estrategia serían «la monogamia, la estrecha vinculación entre los dos miembros de la pareja, la división del territorio para la recolección y la caza, la reducción de la movilidad de la madre y de su reciente descendencia, y el más intenso aprendizaje de los individuos jóvenes» [12]. Al servicio de la eficacia biológica de esta nueva estrategia

10. La Paleoantropología es una disciplina relativamente reciente que estudia los restos fósiles del hombre con la finalidad de establecer su cronología y su relación con las demás especies fósiles de primates.

11. Los datos aportados por la Paleoantropología nos revelan la existencia de unos posibles antepasados del hombre actual: a) *Austrolopitecos*: se han encontrado diversos ejemplares (afarensis, africanus, boisei, robustus) en África del Sur y del Este, que vivieron hace de 4 a 2 millones de años; b) *Homo habilis*: Se han encontrado restos también en África del Sur y del Este: convivieron con los austrolopitecos, aunque, como éstos, desaparecieron; c) *Homo erectus*: Se han hallado restos en África, Asia y Europa, y son más recientes en el tiempo (1,6-0,3 millones de años). Posee el doble de capacidad craneal que el austrolopiteco; d) *Homo sapiens*: Restos en Europa y Oriente próximo; se trata de un dudoso antecesor del hombre actual que vivió hace 100.000-40.000 años. Aumenta considerablemente su capacidad craneal; e) *Homo sapiens sapiens* (hombre actual): datan de hace unos 30.000 años. No obstante, siguen siendo discutidos aspectos importantes especialmente lo que se refiere a las hipotéticas transiciones de una especie a otra. Cfr. ARTIGAS, M., *Las fronteras del evolucionismo*, op. cit., pp. 51-59.

12. LLANO, A., «Interacciones de la biología y la antropología. I: la evolución», en AA.VV., *Deontología biológica*, Universidad de Navarra, Pamplona 1987, p. 205.

se habrían seleccionado toda una serie de singularidades como la receptividad permanente de la hembra, el encuentro frontal y reproductor, el permanente desarrollo mamario, las peculiaridades del dimorfismo sexual humano, la desaceleración del desarrollo embrionario, etc. Todos ellos son rasgos que refuerzan la cohesión de un grupo configurado como más tarde lo estará la familia humana.

Hasta aquí, las teorías finalistas y afinalistas coinciden básicamente. Pero en lo referente al posterior proceso de humanización, las dos posturas arriba aludidas difieren por completo:

a) Para el *evolucionismo emergentista,* la aparición de las mutaciones antes señaladas y de la misma persona humana, y su posterior evolución cultural e histórica sería un proceso continuo y casual, mero fruto de mutaciones espontáneas, nacidas de la estrategia adaptativa de los individuos supervivientes frente a determinados cambios del entorno. La aparición de la conciencia humana se explica por el mismo mecanismo genético de cambios espontáneos o reactivos que dan origen a las especies animales. En este contexto no tiene sentido hablar de la aparición de una inteligencia superior a la de los animales y, consiguientemente, de un alma espiritual [13]. En este planteamiento no hay distinción entre los procesos de hominización y humanización: se trata de un proceso único y continuo.

El problema de esta postura no es sólo el modo poco convincente en que explican la aparición «casual» del hombre y del entero mundo humano, sino el modo asimismo «casual» en que explican la aparición, en el proceso de la evolución, de lo que podemos llamar «innovaciones complejas», como, por ejemplo, el ojo: un organismo tan complicado que no resulta creíble que pueda constituirse y funcionar a base de mutaciones casuales. Además, tampoco puede explicarse así la aparición repentina de otras innovaciones complejas, como las propias especies nuevas. La vida tiene una ley interna dentro de sí misma, y es esta ley la que regula los cambios, las mutaciones genéticas, la aparición de nuevas especies, etc. No es un proceso sin dirección, compuesto de combinaciones casuales, sino un sistema dirigido hacia una finalidad inmanente a los propios seres que lo forman. En el desarrollo de ese sistema emergen novedades que exigen un reajuste del sistema, de tal manera que se hace necesaria la instauración de un nuevo orden, y así sucesivamente.

Los argumentos más serios contra esta teoría no provienen sólo de la ciencia biológica, sino también de la experiencia ordinaria, puesto que de manera espontánea captamos la diferencia entre el mundo natural y el humano, entre una colmena de abejas y un museo de arte. Se trata de unas diferencias tan profundas que recla-

13. Así lo manifiesta claramente, entre otros, Ferrater Mora: «No hay nada que se pueda llamar *hechos mentales, procesos mentales, actos mentales* como si fuesen hechos, procesos, actos o realidades de una cierta clase, distinta de la clase de otras entidades y delimitable respecto a procesos neuronales. No hay tampoco ninguna realidad que pueda llamarse *un sujeto mental* —lo que tradicionalmente se calificaba de *una mente* o *un alma*— poseedor de ciertos atributos titulados mentales». FERRATER MORA, J., *De la materia a la razón*, 2.ª edición, Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 46.

man unas explicaciones capaces de justificarlas. La diferencia más radical consiste en que el hombre, además de cuerpo, tiene un tipo peculiar de alma, dotada de inteligencia y carácter personal, y por tanto no derivada de la materia puesto que es capaz de hacer cosas que superan a la materia: pensar, querer, escribir obras literarias, componer una sinfonía, etc. El análisis de esos elementos específicamente humanos nos muestra que muchos de estos elementos son irreductibles a la materia, aunque inseparables de ella. Por eso, se puede decir que el resultado del proceso de humanización está todavía en curso: es la historia misma del desenvolvimiento de los hombres sobre la Tierra, su cultura y el mundo que han creado.

b) La explicación *creacionista* considera con detenimiento este proceso de humanización y lo distingue netamente del de hominización, asumiendo el conjunto de las diferencias entre el hombre y el animal. Por eso se plantea el origen de la persona humana a partir de una instancia que no es, como en el caso anterior, la vida emergiendo de la materia, la materia emergiendo de la energía, y la energía emergiendo de sí misma. Esa instancia original del hombre y del mundo está más allá de ellos, y es un Absoluto creador en el origen de uno y de otro.

Esta segunda explicación es perfectamente acorde con una concepción cristiana del hombre como ser personal. Al contrario de lo que se afirma implícitamente en el evolucionismo materialista, «el hombre no debería subordinarse, como simple medio o mero instrumento, ni a la especie ni a la sociedad; tiene valor por sí mismo. Es una persona (...) En virtud de su alma espiritual, toda persona, incluyendo su cuerpo, posee esa dignidad. Pío XII había destacado este punto esencial: el cuerpo humano tiene su origen en la materia viva que existe antes que él, pero el alma espiritual es creada inmediatamente por Dios [*Humani generis* (1950)]» [14].

4. El evolucionismo creacionista

Por lo que hemos visto hasta el momento es fácil concluir que es preciso distinguir entre la teoría científica evolucionista y sus explicaciones filosóficas. Las teorías científicas sobre la evolución cuentan con un suficiente respaldo experimental que permitiría justificar la conclusión científica de que existió un remoto antepasado común del que provenían tanto el hombre como los póngidos o simios antropoides (chimpacé, orangután y gorila). Sin embargo, la teoría científica de la evolución tiene unos límites impuestos por su misma metodología experimental. En efecto, con los datos experimentales que poseemos en la actualidad se puede llegar a formular una hipótesis (más o menos bien fundada) acerca de los antepasados humanos. Pero nunca será legítimo afirmar o negar nada acerca del origen azaroso o creacional de esa evolución, puesto que sería proponer una tesis filosófica, y más concretamente metafísica. Con frecuencia la explicación

14. Juan Pablo II, «Mensaje a los miembros...», n. 5.

evolucionista ha contado con un respaldo filosófico materialista, pero «las teorías de la evolución que, en función de las filosofías en las que se inspiran, consideran que el espíritu surge de las fuerzas de la materia viva o que se trata de un simple epifenómeno de esta materia, son incompatibles con la verdad sobre el hombre. Por otra parte, esas teorías son incapaces de fundar la dignidad de la persona» [15].

Lo cierto es que la *noción científica de evolución no se opone intrínsecamente a la noción filosófica de Creación*. La creación es la producción de la realidad de la nada, esto es, sin partir de ninguna materia previa. La evolución, por su parte, es una hipótesis científica que intenta explicar los mecanismos de cambio de los organismos biológicos. Por tanto se ocupa del cambio de ciertos seres, no de la causa del ser de esos seres.

Como mencionamos al comienzo de este tema, dentro del pensamiento occidental se tenía en el pasado una noción estática y fijista de la Creación, según la cual Dios habría creado directamente todos los seres tal y como los conocemos en la actualidad. Tal interpretación se debe a una exégesis excesivamente literal de los primeros capítulos del Génesis. Pero cabe realizar una lectura «dinámica» de dichos textos. Como afirma Llano, «para las cosas materiales, continuar existiendo en el tiempo equivale a moverse, a cambiar de continuo o, si se prefiere, a evolucionar. Es impensable una realidad material inmóvil. Por lo tanto, la creación de cosas materiales no excluye la mutación o evolución de estas mismas cosas; por el contrario: la exige. La creación tiene que ser necesariamente creación evolutiva (...). *Creación evolutiva* es una expresión que apunta al carácter dinámico de toda cosa creada y, en especial, a la mutabilidad de las realidades materiales, por obra de las causas segundas» [16].

Un hecho más puede hacernos comprender mejor la diferencia esencial entre el proceso evolutivo en el hombre y en el animal. En el proceso evolutivo se observa que, en el caso del hombre, la adaptación morfológica al medio es mucho menor que en el resto de los animales más evolucionados. ¿Cómo se explica entonces la supervivencia humana, siendo un ser biológicamente poco dotado? El hombre es «un animal cuya subsistencia sobre el planeta resulta absolutamente milagrosa si se aplican los principios de la lucha por la vida, a no ser que se tratara de un animal inteligente» [17]. Gracias a su racionalidad el hombre no es sujeto pasivo de la evolución. Las especies animales se adaptan al medio para poder sobrevivir, *pero el hombre, por el contrario, adapta el medio a sus propias necesidades*. No precisa la adaptación morfológica, sino que de manera activa modifica su entorno para su supervivencia. De esta manera nace la técnica, una de las más claras manifestaciones de la cultura y de la racionalidad humana, mediante la cual el hombre «humaniza» la Naturaleza.

15. JUAN PABLO II, «Mensaje a los miembros...», n. 5.
16. LLANO, A., «Interacciones de la biología y la antropología. I: la evolución», op. cit., p. 159.
17. CHOZA, J., *Antropología Filosófica*, op. cit., p. 136.

En resumen, lo que podemos decir sobre el origen del hombre es que las hipótesis más o menos plausibles sobre el proceso de hominización no son extrapolables a lo ocurrido después, en el proceso de humanización, sencillamente porque desde que terminó el uno y empezó el otro se han introducido en el sistema unas variables nuevas, no deducibles de los elementos y situación anteriores: la racionalidad y la libertad, algo que ha sido creado en cada caso.

5. Monogenismo y poligenismo

Anteriormente hemos afirmado que no existe contraposición entre evolución y creación o, en otros términos, entre teoría científica de la evolución y la concepción cristiana del hombre. No obstante, las teorías evolucionistas con frecuencia presentaban como un hecho innegable la aparición del hombre en el marco del poligenismo, según el cual el hombre procede de un tronco inicial compuesto por muchas parejas de las cuales proceden los individuos de la especie *homo sapiens*. Pero esta afirmación contradecía la creencia en el origen monogenista del hombre, según la cual habría habido una única pareja de la que todos procedemos. El monogenismo se presentaba como un presupuesto necesario para aceptar la doctrina cristiana del pecado original en el que incurrieron nuestros primeros padres y que por generación se trasmite a todos los individuos de la especie humana.

La explicación monogenista es la que, en primera instancia, parecía más acorde con la Revelación cristiana. Así lo reconoce algún documento magisterial de la Iglesia: «los fieles cristianos no pueden aceptar la opinión de quienes afirman o bien que después de Adán existieron en esta tierra verdaderos hombres que no procedían de él, como primer padre de todos, por generación natural, o bien que Adán significa una cierta multitud de antepasados, ya que no se ve cómo tal opinión pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia proponen acerca del pecado verdaderamente cometido por un Adán y que, trasmitido a todos por generación, es propio de cada uno» [18]. Una primera lectura del texto induce a pensar en una neta confrontación entre doctrina revelada (partidaria del monogenismo) y las tesis científicas (partidarias del poligenismo).

Esta afirmación debe ser matizada, tanto por parte de la ciencia (cada vez hay más voces de científicos que se inclinan hacia tesis próximas al monogenismo) como por el Magisterio de la Iglesia. En efecto, algunas investigaciones genéticas llegaron a una desconcertante conclusión analizando el ADN de unos restos fósiles encontrados en África: para estos investigadores toda la raza humana provendría de una mujer (¿la primera Eva?). Esta conclusión está lejos de ser te-

18. Pío XII, *Humani generis*, n. 30 (AAS), 42 (1950) 576.

nida como definitiva por la comunidad científica, pero muestra que las tesis poligenistas no constituyen sin más un «dogma» científico que sea incuestionable: se abriría así la puerta a las hipótesis monogenistas. Lo cierto es que en el estado actual de la ciencia no es posible afirmar nada acerca del origen monogenético o poligenético del hombre.

Por otra parte, los documentos magisteriales tampoco han llegado a definir como de fe el monogenismo (aunque esta interpretación concuerda más fácilmente con una interpretación literal de los libros revelados). Concretamente, en un documento publicado en respuesta a algunos errores contenidos en el Catecismo holandés se lee lo siguiente: «Si algún día la ciencia llegara a probar el poligenismo, habría que concluir que la verdad de fe, expresada en fórmulas cuyo sentido obvio es monogenista, tendría que ser despojada, como de una escoria, de ese sentido aparente» [19]. No obstante, la formulación monogenista explicaría de manera más fácil la verdad de la transmisión del pecado original; por esta razón en ese mismo documento se afirma: «La Iglesia se mantiene adicta a la perspectiva monogenista, y esta actitud es prudente. En efecto, sobre Adán y Eva, y sobre el género humano caído en Adán (aunque en su forma no tengan que tomarse al pie de la letra), ella sabe que los enunciados tradicionales contienen una verdad de la historia de la salvación que tiene la misión de salvaguardar. No podría decir lo mismo, en estos momentos, de las fórmulas poligenistas. Por consiguiente, la Iglesia conserva y pide que se conserven los enunciados tradicionales, considerando que son los únicos que con certeza salvaguardan lo que la fe nos ha dado. Pero la Iglesia lo hace sin cerrar los ojos ante los problemas que suscitan los descubrimientos científicos» [20]. De hecho los últimos documentos magisteriales no han tratado explícitamente la doctrina del monogenismo como necesaria para la comprensión cristiana de la realidad del pecado original.

En definitiva, «el Magisterio de la Iglesia no pretende sostener el monogenismo por sí mismo, y, de hecho, no lo ha hecho objeto de ninguna definición explícita como dogma de fe (...). La Iglesia se interesa por el monogenismo sólo en la medida en que se relaciona con las fuentes de la revelación, con la doctrina del pecado original y de la redención. En las últimas décadas se han dado diferentes intentos por parte de algunos teólogos de interpretar el pecado original y la redención de modo compatible con el poligenismo. No puede decirse que, hasta ahora, se haya conseguido una explicación realmente satisfactoria, pero tampoco se puede excluir completamente que algún día pueda alcanzarse. Por otra parte, por el momento es muy difícil llegar a conclusiones claras acerca del monogenismo o el poligenismo en el ámbito de la ciencia: aunque a veces algunos autores afirmen como científicamente cierto el poligenismo, esas afirmaciones suelen contener aspectos discutibles. Además, aunque el monogenismo plantee algunas

19. AA.VV., *Las correcciones al Catecismo holandés*, BAC, Madrid 1969, p. 45.
20. *Ibid*., p. 48.

dificultades a nuestro afán de representar el origen de la especie humana, el poligenismo también plantea dificultades nada triviales. Y no puede olvidarse que se conocen mecanismos biológicos que permitirían explicar, al menos en principio, el origen monogenista del hombre actual» [21].

6. El origen del alma humana

En la discusión acerca del origen del hombre se ha apuntado antes a la aparición del cuerpo humano como algo novedoso; pero la unidad sustancial del ser humano reclama también una explicación acerca del otro co-principio sustancial: el alma. ¿De dónde se origina el alma humana personal? He aquí una pregunta inevitable, inquietante y difícil de responder. Una posibilidad es admitir que el alma humana es engendrada al mismo tiempo que el cuerpo, como sucede en el resto de los animales: esta explicación recibe el nombre de *traducionismo corporal*. El problema está en que el alma es un co-principio sustancial de índole espiritual, no dependiente de lo corpóreo. Por lo tanto parece que no puede proceder de la materia porque el efecto y la causa deben ser proporcionados. La materia puede producir seres materiales pero no puede producir seres no-materiales. Entonces, ¿de dónde proviene el alma espiritual?, ¿cómo llega a la existencia?, ¿cuándo y cómo informa la materia corporal? Otra posible explicación sería el *traducionismo espiritual*: el alma sería engendrada a partir del alma de los padres. Pero esta explicación tampoco parece metafísicamente posible porque eso querría decir que el alma de los padres comunica una parte de sí al hijo engendrado, lo cual no tiene sentido porque el alma no es divisible [22].

Entre los filósofos cristianos, a partir del siglo XIII, se defiende *el creacionismo*: el alma humana, puesto que no puede tener causa alguna material, tenemos que admitir que su causa es espiritual. Pero no puede provenir del alma de los padres, como ya hemos dicho. Por eso se concluye que el alma ha de ser creada y como sólo Dios tiene la potencia de crear, hay que admitir que *cada alma humana es inmediatamente creada por Dios* [23]. Cada ser humano supone un acto creador singular de Dios. Ciertamente todo lo que existe le debe a Dios su existencia, pero en el caso del hombre «cada ser humano» es fruto de un libre decisión divina.

La tesis creacionista (creación del alma humana directamente por Dios) presenta dos dificultades. En primer lugar, parece presentar un cierto dualismo: los padres generan el cuerpo y Dios crea el alma que debe unirse al cuerpo, como si

21. Artigas, M., «Desarrollos recientes en evolución...», op. cit., p. 266.

22. Para la explicación del traducionismo corporal y espiritual cfr. Jolivet, R., *Psicología,* op. cit., p. 610.

23. Una explicación de la tesis creacionista se puede encontrar en Blanco, G., *Curso de Antropología filosófica,* pp. 522-524. Desde la metafísica tomista se puede encontrar una explicación en Guiu, I., *Sobre el alma humana,* PPU, Barcelona 1992, pp. 399-425.

se tratara de dos sustancias que se unieran posteriormente. Por otro lado, parece exigirse a Dios una especie de «milagro extraordinario», cuando más bien la aparición de cada hombre sobre la tierra parece obedecer a procesos ordinarios establecidos por la naturaleza. Estas dificultades llevaron a algunos teólogos –como Karl Rahner– a proponer que la acción creadora divina consistiría en la potenciación que Dios da al cuerpo, de tal modo que éste se autotrasciende llegando a ser alma espiritual. Así el hombre se eleva por encima de la causalidad biológica de la reproducción dando lugar a la persona, algo nuevo, singular e irrepetible. No es preciso, por tanto, recurrir a la causalidad inmediata de Dios para crear el alma. La materia se desarrolla hacia el espíritu: la materia no ha recibido al espíritu de manera pasiva como operado por Dios solo sino que desde sí misma ha llegado a la autocomunicación real en el espíritu, de modo que lo finito internamente y de forma activa ha sido capacitado para su trascendencia real [24]. El inconveniente que algunos autores ven a esta solución es que de lo material no puede surgir lo espiritual; invocar a la acción creadora de Dios resulta quizás tan forzado o más que la creación directa del alma espiritual, puesto que de algún modo se está pidiendo a la realidad material que cambie su naturaleza hasta el punto de producir lo espiritual [25].

Aceptando la tesis creacionista no se acaban las dificultades porque no podemos dejar de lado otra pregunta: ¿cuándo y cómo es creada el alma? Se ha hablado durante siglos, sobre todo en la filosofía escolástica, de «infusión del alma humana» y de «la recepción del alma en la materia biológicamente organizada». Estas expresiones podrían ser interpretadas de manera errónea. Se da con ellas la impresión de que los padres sólo engendran el cuerpo del hijo y Dios el alma, como si cada uno diese el ser a una parte del hombre. El hombre tendría un ser doble, al tiempo que afirmamos que el ser del alma es un «ser en el cuerpo» [26]. Además, si el alma viene de fuera del cuerpo, esto supondría que, al menos un instante, el alma habría tenido una existencia independiente del cuerpo y el cuerpo una existencia sin alma. Pero Dios no actúa desde fuera del mundo, ni puede existir cuerpo humano sin alma humana. No parece que se pueda aceptar una preexistencia del alma aunque fuera momentáneamente.

Creación significa que Dios es la causa del ser como tal y, por tanto, de la criatura en cuanto que depende de Dios como de su principio. Sin embargo, para explicar la creación del alma humana se requiere una dependencia particular de Dios. Por una parte se puede afirmar que el hombre nace de la actividad generadora biológica de los padres. En tanto que generado por ellos es un individuo de

24. Cfr. RAHNER, K. - OVERHAGE, P., *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre,* Cristiandad, Madrid 1973, pp. 75-79. Una exposición actualizada de la postura de Ranher se puede encontrar en CANOBBIO, G., *Sobre el alma. Más allá de mente y cerebro*, Sígueme, Salamanca 2010, pp. 24-32.

25. La exposición y crítica a la postura de Rahner puede encontrarse en SAYÉS, J.A., *Filosofía del hombre,* Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2009, pp. 101-110.

26. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica,* I, q. 90, a. 4, ad 1.

la especie humana, un ser que sólo difiere numéricamente de sus semejantes. Pero el hombre es algo más que individuo de una especie. Es una persona: esto quiere decir que es un ser inteligente, libre, uno y único, irrepetible, fin en sí mismo, que no vive sólo para la especie como los animales, sino también para sí, para su propia realización y para una realización inmortal. Por eso, tiene en sí mismo un valor absoluto[27]. El fundamento de esa realidad es su alma espiritual, el núcleo más profundo de su ser por el que supera a toda la realidad material. Cuando Dios crea el alma no está llenando un vacío que hubiera dejado la reproducción proveniente de los padres sino que está actuando y elevando el acto mismo de los padres. Los padres no causan el ser pero preparan dispositivamente la acción creadora de Dios. Y por eso se llama «procreación» a la acción de los padres, es decir, a la preparación o disposición de la materia para la acción creadora[28]. Por lo tanto los padres son verdaderos padres porque se da verdadera generación[29].

En definitiva, podemos concluir, en primer lugar *que el ser humano, en cuanto a su alma espiritual, comienza a existir en unión con el nuevo organismo*. En términos de la filosofía clásica diremos que el alma humana es la forma substancial de la materia primera del hombre y la materia primera no puede existir sin la forma, ni la forma sin la materia. En otras palabras, el principio dinámico y estructurador del cuerpo (es decir, el principio vital o alma) no puede existir al margen de aquello que dinamiza y estructura[30]. Por eso el alma existe desde el comienzo de la concepción humana, porque la célula germinal está dotada ya de una asombrosa estructura, y por ello es ya un cuerpo orgánico que por sí mismo se desarrollará en un ser con todas las facultades humanas[31].

En segundo lugar, parece necesaria *la intervención de Dios como causa eficiente* de la existencia del alma espiritual, substancial y única del hombre porque, de otra manera, sería inexplicable su aparición. Esta acción de Dios no es ni preternatural, ni sobrenatural, porque queda inscrita en el curso ordinario de la naturaleza humana. Es un modo normal del concurso de Dios con las criaturas racionales y libres. Sin embargo, la aparición del alma humana es un fenómeno cualitativamente distinto de todos los otros fenómenos en los que aparece algo

27. A las criaturas intelectuales –y sólo a ellas– las quiere Dios por ellas mismas. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles,* III, c. 112.

28. «La acción de los padres, en efecto, tiende a producir todo el efecto como causa segunda, y en relación con la causa primera que es Dios; y Dios no crea el espíritu hasta que los padres, es decir, las causas segundas, no han predispuesto la materia y ésta es apta para recibir la forma». LUCAS, R., *El hombre, espíritu encarnado,* p. 309.

29. «La generación según el orden existente en la naturaleza exige, por tanto, la acción conjunta por parte de los padres y de Dios, siendo la acción de Dios inmediata por cuanto concierne a la creación del espíritu». *Ibid.,* p. 310.

30. De este modo se excluye la idea de la preexistencia de las almas; pero quedaría por explicar el problema del alma separada después de la muerte, asunto que se tratará en el siguiente capítulo.

31. Por eso no es correcto decir que un embrión es un ser humano en potencia, sino más bien es un ser humano con todas sus potencialidades que se desplegarán a lo largo de su existencia humana.

«nuevo» en el proceso evolutivo, porque lo que ahora aparece es un ser espiritual, esencialmente distinto y superior a la materia e intrínsecamente independiente de ella.

Por lo tanto, «no se deben prever para el hombre, mixto ontológico esencialmente uno, dos acciones constitutivas de su ser; por más que sea preciso un doble principio. No hay acción de la naturaleza por una parte y acción divina por otra. No hay generación del cuerpo, creación del alma, infusión del alma en el cuerpo. Un tal modo de hablar, que es corriente incluso en Santo Tomás, es una concesión al lenguaje antropomórfico (...). En realidad hay generación del compuesto y el término de esta generación es el compuesto mismo y no sólo el cuerpo» [32].

32. SERTINLLANGES, A.D., *L'idee de création et ses retentissements en philosophie,* Aubier, Paris 1945, p. 121.

14

Finitud y trascendencia de la persona humana

Reflexionar sobre el origen de cada ser humano nos lleva a pensar que nuestra vida tiene un carácter finito, limitado. No sólo desde el punto de vista temporal (no hemos vivido siempre) sino también existencial (yo no he decidido vivir) y ontológico (nadie se da a sí mismo el ser). Esta finitud se revela quizás con más nitidez ante la muerte, donde se advierte que la vida se escapa por completo al control del hombre: nadie me preguntó si quería venir al mundo y nadie puede hacer nada para quedarse en él [1]. La muerte en el hombre no sólo es un hecho que se presenta al término de la vida, sino que se «anuncia» a través del dolor y de la enfermedad a lo largo de la existencia. En efecto, la enfermedad y el dolor, muestran la imperfección del hombre; son «avisos» del carácter limitado y contingente de la vida humana. No sólo porque la enfermedad a veces nos lleva a la muerte, sino porque todo dolor nos enfrenta con un mal inevitable en el que tomamos conciencia de nuestra finitud como hombres: la inevitabilidad del dolor pone ante nuestros ojos la inevitabilidad de nuestra muerte. No obstante esa finitud puede abrirnos a la infinitud y a la trascendencia de Dios. Desde esta perspectiva, la muerte puede servir para conocer un aspecto esencial de nuestra naturaleza: su carácter creatural [2].

1. La muerte como problema filosófico

Desde el comienzo mismo de la filosofía la muerte ha sido un fuerte estímulo para la especulación: todo pensador o sistema filosófico debe hacerle frente de

1. Cfr. Gevaert, J., *El problema del hombre,* op. cit., pp. 306-307. Se podría argumentar que puede disponerse voluntariamente de la propia vida y decidir cuando morir, por ejemplo, con el suicidio. Pero ese acto voluntario se dirige a la privación de la fuente misma de la libertad, con lo que ya se anticipa el término de la vida y, por consiguiente, la finitud humana. En todo caso no podemos elegir no morir y en ese sentido la muerte escapa a nuestro poder.

2. «[La muerte] me enseña muchas cosas: que no puedo absolutizar *esta* vida; que no tengo el dominio pleno, que no soy Dios; que sólo puedo estar a bien con el dueño de la vida, y vivir así para siempre, como un dios [...]. La muerte es la invitación permanente a tomarnos en serio la vida». Alvira, R., *La razón de ser hombre,* op. cit., p. 193.

una manera u otra [3]. Preguntarse sobre la muerte no es un mero ejercicio teórico porque se trata de una cuestión que afecta al sentido de toda la existencia. La conciencia subjetiva de la muerte está ineludiblemente ligada al sentido o sinsentido de la vida que se ha vivido: se experimenta como plena o vacía, como mediocre o brillante, como normal o apasionante, como buena o mala [4]. Así pues, el tema de la muerte constituye una piedra de toque de toda antropología: no se puede prescindir de ella si queremos tener una idea cabal de lo que es el hombre. Y frente a ella deben pronunciarse las diversas concepciones antropológicas: «La interpretación de la muerte es algo que depende de la concepción que se tenga sobre el hombre y sobre su existencia corporal» [5].

El hecho de la muerte parece, en primera instancia, un dato biológico incuestionable: un organismo vivo se hace incapaz de seguir realizando operaciones vitales de manera definitiva e irreversible. El ciclo biológico de «vida-muerte» afecta también al hombre como un ser más del mundo natural, y desde esa perspectiva la muerte no plantea problema alguno [6]. Ciertamente quienes sostienen un *materialismo* o *naturalismo* antropológico estricto la muerte sólo supone la disolución de la propia individualidad volviendo a la materia donde surgió [7]. El miedo a morir sólo es el reflejo del instinto básico de autoconservación propio de todo viviente. Ya los estoicos afirmaban: «No dramatices el asunto, dilo como es: ya es el momento de que la materia se vuelva de nuevo a aquello de lo que vino» [8]. En este contexto lo más oportuno es ignorar la muerte pues no es un problema real para el hombre: «El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros,

3. «La muerte no solamente ha sido desde siempre objeto especialísimo de la meditación filosófica, sino que ésta no recibe una total seriedad hasta que no se afronta esta cuestión; incluso se diría que con ella empieza toda filosofía». PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad,* Herder, Barcelona 1970, p. 13.

4. «La primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva. Cada uno quiere –y debe– conocer la verdad sobre el propio fin. Quiere saber si la muerte será el término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte: si le está permitido esperar en una vida posterior o no. Es significativo que el pensamiento filosófico haya recibido una orientación decisiva de la muerte de Sócrates que lo ha marcado desde hace más de dos milenios. No es en absoluto casual, pues, que los filósofos ante el hecho de la muerte se hayan planteado de nuevo este problema junto con el del sentido de la vida y de la inmortalidad». JUAN PABLO II, *Fides et ratio,* n. 26.

5. PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad,* op. cit., p. 50.

6. Para la ciencia experimental el problema consiste en determinar qué criterios determinan cuándo se produce exactamente el momento de la muerte: es ésta una cuestión debatida en la deontología médica por las consecuencias éticas que conlleva.

7. Aunque tiene precedentes clásicos «esta tesis de la "muerte natural" empieza en la modernidad, impulsada por la crítica a la religión y a la metafísica, críticas que intentan presentar las ideas religiosas y metafísicas de la inmortalidad como una bella ilusión. Dicha tesis va de la mano con una concepción científica de la vida, según la cual la muerte no es sino el fin natural del ciclo de la vida. En una concepción evolucionista del mundo, la muerte constituye una condición para la vida cada vez más elevada y para dar cabida a otras formas y otros individuos. Es necesario que el individuo muera para que la especie se renueve». AMENGUAL, G., *Antropología filosófica,* op. cit., p. 453.

8. EPICTETO, *Disertaciones por Arriano,* Gredos, Madrid 1993, lib. IV, cap. 7; n. 15, p. 422.

porque mientras vivimos, no existe, y cuando está presente, nosotros no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos»[9].

El problema antropológico se plantea desde el momento en el que se reconoce que el ser humano no es sólo un ser más en el mundo natural. En primer lugar, el hombre es el único ser que sabe que va a morir. «El primer dato antropológico es la consciencia de que la vida tiene una duración limitada y de que se encamina hacia la muerte. A diferencia del animal, el hombre es consciente de que tiene que morir y de que se dirige hacia esta tragedia inevitable. La certeza de la muerte está siempre presente de algún modo en el horizonte de la conciencia. (...) Y ello a pesar de que todo el mundo la considera un fenómeno normal e inevitable según las leyes biológicas»[10]. Si el hombre sabe que va a morir puede prepararse a morir. De hecho, desde la filosofía clásica se habla de que la filosofía no es otra cosa que una preparación a morir o un «aprender a morir».

Saber que vamos a morir permite interrogarse por el sentido de la muerte como límite de la vida. En efecto, los demás seres vivos cumplen de manera inconsciente su finalidad que consiste en la perpetuación de la especie. El individuo es sólo un momento del despliegue existencial de la especie en su progreso[11]. Pero el hombre se resiste a admitir que el sentido de su vida se reduzca a perpetuar la especie[12], del mismo modo que el fin de la vida humana no puede ser simplemente mantenerse en la vida. Hay valores por los que merece la pena morir y esos valores son los que dan sentido a la vida[13]. Si mi vida tiene valor y sentido en sí mismo ¿cuál es ese sentido?, ¿para qué vivir? O con otras palabras ¿cómo vivir mi vida para que sea una vida con sentido? Ésta es la pregunta clave que se plantea desde la filosofía.

Es verdad que frente a la muerte cabe vivir de manera despreocupada una vida volcada en el presente. Según esta concepción la felicidad no es algo que se

9. EPICURO, «Carta a Meneceo», en *Obras*, 5ª edición, Tecnos, Madrid 2005, p. 59.

10. GEVAERT, J., *El problema del hombre*, op. cit., p. 288.

11. Esta idea aplicada a la vida humana se puede advertir en un planteamiento evolucionista no trascendente, pero se encuentra también presente en la filosofía marxista: el individuo sólo tiene sentido en función de la llegada de la sociedad perfecta o paraíso comunista.

12. «Si persona humana es radicalmente autónoma en el ser, en lo más fundamental de sí misma, también escapa al género animal y a la especie. No podemos considerar a un hombre únicamente en relación al conjunto de hombres, como el elemento de un *todo* que sería la humanidad, la especie humana. Mientras que el animal es relativo a su especie, sin tener autonomía sustancial ni finalidad personal, en el hombre, el alma espiritual, que es sustancia, porta al cuerpo en la unidad del ser. Así pues, desde el punto de vista del ser y del espíritu, toda persona humana emerge radicalmente, como persona, de ese anonimato de lo universal y de la relación». GOUTIERRE, M.-D., *El hombre frente a su muerte ¿el absurdo o la salvación?,* EUNSA, Pamplona 2002, p. 102.

13. «“Considera el mayor crimen preferir la propia supervivencia al honor y perder, por la vida, la razón de vivir” (Juvenal). Esto significa que existen valores por los cuales vale la pena morir, pues una vida comprada al precio de tales valores significa la traición de la razón de vivir y se convierte en una vida aniquilada en su misma fuente. Podríamos expresarlo también así: donde no hay nada por lo cual valga la pena morir, no merece la pena vivir». RATZINGER, J., *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid 1993, p. 62.

espera en un futuro, sino algo que hay que disfrutar en el momento. En primera instancia la posesión de riquezas, de honor, de éxito parecen dar una respuesta al deseo de sentido de la vida porque son capaces de llenar de plenitud el momento presente. Pero esta actitud supone una huida ante la pregunta fundamental acerca del sentido de la vida. Es lo que Heidegger llama una vida «inauténtica». El hombre es un ser abierto al futuro y el disfrute del presente no anula la pregunta angustiosa del fututo: realmente ¿para qué sirve acumular tesoros si un día yo no podré gozar de ellos? ¿para qué tantos sacrificios y privaciones? La respuesta filosófica nos impulsa a ir más lejos en nuestra investigación.

Para Heidegger la muerte no es un acontecimiento que afecta desde fuera al hombre, sino que forma parte de la estructura ontológica de la existencia. Por eso la existencia humana puede definirse esencialmente como *Sein-zum-Tode* («ser-para-la-muerte»). La estructura de la muerte radica en que la existencia es básicamente preocupación y angustia. La angustia es el horror de la nada. La angustia fundamental y profunda de la experiencia humana es la angustia de la muerte que supone la pérdida total de mi existencia. Aun cuando la muerte es la suprema posibilidad del hombre, se trata siempre de la imposibilidad de la posibilidad humana. Saber que la muerte llegará no es una forma de esperanza, sino su ausencia. La actitud correcta es esperar la muerte; anticipar mentalmente la muerte inevitable y comprender a la luz de esta muerte las posibilidades del momento. El hombre es nada y vanidad ante la nada de la muerte. El mundo en que habita el hombre se niega a ser un verdadero hogar [14].

Sartre, por su parte, afirma que la muerte no se puede asumir ni integrar en un proyecto existencial. En este sentido, la muerte no es una dimensión constitutiva de la existencia, la cual se proyecta hacia la libertad y en la libertad. La muerte viene radicalmente de fuera e interrumpe violentamente la existencia. Frente a la propuesta heideggeriana, Sartre niega que la muerte pueda otorgar algún tipo de autenticidad a la existencia humana. Todo lo contrario: la muerte manifiesta el carácter fundamentalmente absurdo de la existencia humana porque elimina toda libertad, todo proyecto, todo sentido de la existencia. La afirmación de la libertad humana posee siempre un carácter conflictivo frente a la libertad de los demás. Pues bien, en la muerte ese conflicto se decide definitivamente a favor del otro. El muerto se convierte en el botín de los demás: la muerte es la victoria definitiva del punto de vista de los otros sobre mi subjetividad. La alienación de la muerte es la alienación total. No hay ninguna posibilidad de redimirla ni de salvaguardar los proyectos que la libertad ha intentado llevar a cabo. Sencillamente, no hay ninguna esperanza y ésta es la raíz del *nihilismo*. La vida, en cuanto proyecto necesario de la libertad, es realmente una pasión inútil [15].

14. Las ideas de sobre la muerte se encuentran en HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo,* Fondo de Cultura Económica, México 1971, §§ 46-53, pp. 258-291; cfr. GEVAERT, J., *El problema del hombre*, op. cit., pp. 291-292; AMENGUAL, G., *Antropología filosófica,* op. cit., pp. 456-458.

15. Cfr. SARTRE, J.P., *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica,* Altaya, Barcelona 1993, pp. 554-575; GEVAERT, J., *El problema del hombre*, op. cit., pp. 292-293.

Ambas posturas tienen en común la ausencia de una dimensión trascendente más allá de la vida presente. «La muerte se presenta, pues, como una realidad extremadamente trágica, porque parece poner radicalmente en entredicho el sentido de la existencia humana y la posibilidad de una verdadera libertad. Ni siquiera tiene sentido preguntarse por qué el hombre tiene que morir» [16]. Sin embargo, el carácter absurdo de la muerte no es evidente porque resulta claro que la existencia humana no se vive espontáneamente como absurda, sino como algo que tiene sentido. El sentido de la existencia y la muerte inevitable no se excluyen mutuamente y pueden ser vividas a la vez. Para ello es preciso apelar a un «después» o un «más allá» [17] en donde la vida actual tome un sentido, en donde la persona humana encuentre la plenitud de sentido a pesar de la finitud de su existencia. En la teoría y en la práctica es la postura mayoritaria de la humanidad y que de manera natural se abre al hecho religioso. La religión es en buena parte una explicación del más allá, de la trascendencia y un conjunto de actitudes que permiten relacionarse con Dios. La preguntas sobre el sentido de la vida humana sólo puede responderse plenamente desde una perspectiva religiosa: únicamente desde el «más allá» podemos dotar de verdadero sentido el «más acá» de la vida humana. Esta dimensión trascendente es objeto de la creencia religiosa en la inmortalidad del alma, aunque también la filosofía tiene algo que decir, pero antes de seguir adelante hemos de dilucidar la esencia de la muerte.

2. Naturaleza de la muerte humana

La muerte humana es un problema rodeado de misterio puesto que no tenemos experiencia personal de la muerte, que resulta además en sí misma incognoscible porque esencialmente consiste en una privación [18]. Para indagar en la esencia de la muerte humana hemos de recurrir a algunas descripciones para intentar adentrarnos en el misterio.

2.1. *Separación de alma y cuerpo*

Una descripción clásica con larga tradición en la historia de la filosofía dice que la muerte «no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo» [19]. Sin

16. Gevaert, J., *El problema del hombre*, p. 295.

17. Estas expresiones «después» o «más allá» son modos de hablar del hombre que en la vida presente se encuentro bajo las coordenadas espacio-temporales, y por eso son expresiones inadecuadas. El modo de existir humano fuera de esas coordenadas nos es desconocido, y hemos de recurrir a esas expresiones salvando la analogía con el modo de vida actual.

18. «La muerte es la privación de la vida». Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* III, q. 53, a. 1, ad 1.

19. Platón, *Fedón,* 67d. También Tomás de Aquino afirma: «la muerte del cuerpo no es otra cosa que la separación de su alma». *Compendio de Teología,* Rialp, Madrid 1980, cap. 229, n. 481, p. 305.

embargo, esta definición parece aceptar de entrada la inmortalidad del alma, pues la separación supone la existencia de dos elementos que se encuentran unidos pero que son separables. Es decir, el tipo de unión entre ambos principios no sería tan estrecha como habíamos afirmado al hablar de la unión sustancial de la persona. En definitiva, en esta definición parece esconderse un cierto dualismo antropológico.

Para el *dualismo* la muerte del hombre supondría simplemente la muerte del cuerpo y la liberación del alma de las ataduras de aquél. En el fondo se trata de una concepción espiritualista: en realidad no moriría el hombre, sino sólo su cuerpo, mientras que el alma espiritual pasaría incólume por el trance de la muerte. Como decía Cicerón: «Convéncete firmemente de esto: tú no eres mortal, sino que lo es tu cuerpo»; o en palabras de Marco Aurelio: «tú eres un alma, que arrastra consigo un cadáver»[20]. De esta manera se acaba con el dramatismo de la muerte puesto que «si el cuerpo y el alma son dos cosas realmente separadas desde el principio, y si sólo el alma es lo que "propiamente constituye el hombre", con la muerte tiene lugar un algo que no va en absoluto con nosotros. Schopenhauer lo ha formulado de una manera categórica: cuando el hombre muere éste permanece "ajeno" a lo que sucede»[21].

En primera instancia podría pensarse que esta idea obedece a una concepción cristiana del hombre, sostenida además por cierta literatura ascética. Sin embargo, en la raíz se encuentra más bien una antropología espiritualista de corte idealista. El cristianismo no sostiene una visión «descarnada» del hecho de la muerte: ésta no es en sí misma una liberación, sino el mayor mal natural que puede acaecer a la persona. La muerte es realmente el mayor de todos los males naturales, y en él culminan todos los demás, porque es la privación del bien que hace posible los demás bienes: la vida y el ser[22]. En el fondo se trata de mantener de manera coherente la concepción de la persona humana como una totalidad unificada: cuerpo y alma han sido creados para «vivir» unidos. La tradición filosófica cristiana no es dualista, sino unitaria: en la muerte es el hombre entero el que muere realmente[23].

Un planteamiento no dualista debe afirmar que *en la muerte no muere,* en sentido estricto, *ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre en sí mismo, es decir la persona*. Por eso, *la separación del organismo y de su principio vital* convierte el cuerpo humano en un cadáver. Cuando se dice que el alma es la forma de cuerpo, se da a entender que cuando el cuerpo deja de estar informado por el alma, deja de ser cuerpo, se corrompe, se «deforma», pues no hay cuerpo sin

20. Ambas citas se encuentran en PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad,* p. 52.

21. PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad,* p. 53.

22. «El mayor de todos los males humanos es la muerte que destruye la vida humana». TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología,* op. cit., cap. 227, n. 477, p. 303.

23. Con esta afirmación se quiere subrayar que la muerte afecta al hombre entero, cuerpo y alma; pero esto no implica la desaparición también del alma.

alma. «La conocida expresión tomista, *el alma es la forma del cuerpo,* quiere decir que *el alma está destinada a existir con el cuerpo,* que *alcanza su perfección tan sólo junto al cuerpo* y que un cuerpo sin alma no es ya cuerpo, sino tan sólo *huesos y carne*» [24]. La unidad sustancial de la persona humana se pierde de manera dramática en el momento de la muerte, hasta el punto de que el alma separada del cuerpo no puede llamarse en sentido estricto «persona» [25]. Desde esta perspectiva se comprende que la muerte es el fracaso definitivo de la vida: por eso es tan dramática [26].

Lo que la filosofía presenta como el mayor mal natural puede recibir un sentido positivo desde una perspectiva trascendente. En efecto, según la Revelación cristiana *la muerte no es un mal absoluto sino relativo*: se trata de una pena, de un justo castigo, un mal no previsto originalmente, pero que hemos de sufrir para restaurar el orden primordial que ha sido quebrantado. Contemplada así, la muerte deja de ser una aniquilación del que muere, y pasa a tener el *carácter medicinal* propio de las penas, con lo cual de algún modo se suaviza y deja espacio a esa esperanza de inmortalidad que embarga al hombre cuando se acerca a ella: si la falta original consistió en que el hombre se rebeló contra Dios, el dolor y la muerte son el castigo consiguiente al que se somete necesariamente. En conclusión, el modo más razonable –y quizá el único verdaderamente razonable– de explicar porqué siendo nuestro espíritu inmortal tengamos que morir, es concebir la muerte como una pena que el género humano ha merecido de algún modo.

Este planteamiento se abre de modo natural a lo que la religión, especialmente la cristiana, siempre ha creído: que «todo lo que hagas te será devuelto» en el más allá; que tras la muerte el hombre dará cuenta de sus actos al Creador. El sentido de nuestra vida –su éxito o su fracaso– se esclarece a la luz del más allá. Y por eso, según la Revelación cristiana, en sentido estricto, el mayor mal del hombre es la «muerte espiritual definitiva» o «condenación eterna», mientras que la vida verdadera es la posesión definitiva de la «vida eterna» frente a la cual todo mal –incluso la muerte– es un mal relativo.

24. TORRELLÓ, J.B., *Psicología abierta,* 3ª edición, Rialp, Madrid 1998, p. 222.

25. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la potencia divina,* q. 9, a. 2, ad 14. Las afirmaciones sobre la perfección del alma humana unida al cuerpo no dejan lugar a dudas de la postura tomista decididamente anti-dualista: «El alma unida con el cuerpo es más semejante a Dios que la que está separada de él, porque aquélla posee su propia naturaleza de una manera más perfecta». *Sobre la potencia divina*, q. 5, a. 10, ad 5. «El alma no llega a poseer la perfección de la propia naturaleza mientras no se une con el cuerpo». *Cuestión Disputada sobre las criaturas espirituales*, a. 2, ad 5.

26. «La muerte ha de ser considerada decididamente, en cuanto que es la separación violenta de dos cosas que por naturaleza habían de estar unidas (el organismo y su principio vital e intelectual), como una destrucción, como una desgracia y como una catástrofe». PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad,* op. cit., p. 65.

2.2. *Final o término de la vida humana*

Unida a la idea de separación de alma y cuerpo –y como consecuencia de esta separación– se encuentra la idea de la muerte como privación, final o conclusión de la vida. Desde la perspectiva biológica se trata de una descripción perfectamente adecuada: un organismo deja de ser capaz de realizar las operaciones vitales básicas necesarias para su conservación; consecuentemente pierde su unidad orgánica y se corrompe. Se trata de una descripción bastante «objetiva» de la muerte, tal como un observador imparcial puede definir la cesación de la vida en un ser vivo cualquiera.

El hombre, sin embargo, posee también interioridad y ese final de la vida es representado con anticipación. Conocer que nuestra vida va a tener un final hace posible objetivarlo y –hasta cierto punto– asumirlo dentro de un proyecto existencial. La muerte puede concebirse como un hecho que acaece «desde fuera» como algo violento, pero puede concebirse también como un hecho que interpela a la libertad: no podemos elegir no morir, pero podemos elegir la actitud que podemos adoptar ante la muerte (por ejemplo, la rebeldía ante el destino o con la aceptación de nuestra finitud como criaturas). De esta forma el hombre mismo «adelantándose» a la muerte es el que la «elige» en uso de su libertad autónoma. En el campo de la teología católica estas ideas fueron acogidas principalmente por Rahner: para él, en efecto, la decisión final es «el acto supremo del hombre», en el cual se realiza de forma total su existencia. Por eso la muerte no sólo es una acción humana, sino la acción humana por excelencia. La muerte se convierte así en una «consumación» o cumplimiento de la propia existencia porque en ese momento el alma se abre a todo el mundo, se hace «pancósmica» lo que la lleva a su plenitud personal [27]. Desde esta perspectiva, la muerte posee un sentido inmanente y perdería en parte su sentido dramático.

La postura de Rahner ha sido muy debatida en el campo teológico y antropológico, porque parece obviar el carácter de negación que comporta la muerte. En última instancia, parece tratarse de una nueva formulación dualista en donde se concibe la muerte como una liberación o perfeccionamiento humano [28]. La

27. «Entonces el alma, que había sido durante la vida terrena la forma del cuerpo, en cuanto que éste es una parte de universo material, por la muerte deja de estar limitada en su relación con el mundo por la parcialidad material de su cuerpo, y empieza a abrirse a una nueva relación con el mundo en cuanto totalidad, empieza a abrirse de una forma más profunda y universal a cierta relación pancósmica con el mundo. En otras palabras, supuesto que el alma continúa teniendo alguna relación con el mundo material, cuando por otra parte deja de informar un cuerpo concreto, entra por ello justamente en mayor cercanía y más íntima relación con el fondo de unidad del mundo, fondo más difícil de aprehender, pero muy real, en el cual todas las cosas se hallan trabadas y en que, aun antes de su mutua interacción, se comunican». RAHNER, K., *El sentimiento teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1969, pp. 21-22.

28. Cfr. GEVAERT, J., *El problema del hombre,* op. cit., p. 330; SAYÉS, J.A., *Filosofía del hombre*, op. cit., pp. 107-110; MATEO-SECO, L.F., «Santo Tomás ante la muerte. (Un punto crucial de la antropología tomista)», en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale (VII),* Libreria Editrice Vaticana, Roma 1981, pp. 194-206.

muerte en sí misma es una privación y un mal; no es un acto del hombre sino algo que le acaece de modo violento, no libre. La muerte aparece así como límite de la vida, pero no como final de ella. Es preciso distinguir la muerte como límite o término de la vida humana, de la muerte como finalidad o culminación de la misma [29]. Morir no es un acto libre; lo que sí es susceptible de actuación humana libre es la preparación a morir, la actitud con que nos acercamos al final de nuestra vida. Esta idea sintoniza muy bien con la concepción clásica de la filosofía como un «aprender a morir». Ese aprendizaje es un proceso que abarca toda la vida como una preparación para entrar en otra vida futura, y no para ingresar en la nada: «Si el fin del hombre es la muerte, toda la vida humana se comprenderá en función de este término que nos sumerge en la negación y en el absurdo. Si, al contrario, existe una salvación más allá de la muerte que depende en cierto sentido de nuestra vida presente, orientaremos nuestra vida de otro modo» [30], porque el hombre crece para ese fin último, para su felicidad.

Con la muerte nuestra libertad cristaliza de modo definitivo: el proyecto que me había propuesto para mi vida se detiene y ya se puede juzgar como un todo. Antes de morir cabe un acto de rectificación –o de ratificación– de ese proyecto existencial: «Todo el que, como Sócrates, Platón y toda la tradición común a la humanidad, acepta, por ejemplo, la idea de un juicio después de la muerte y, en consecuencia, entiende esa muerte como un suceso que arrastra una sentencia infalible e inapelable sobre la vida que con ella se acaba, siendo a la vez la posibilidad de que tal sentencia se pronuncie, da como supuesto que a esta decisión universal judicial ha tenido que servir de base y debió preceder una decisión libre del reo que, al igual que la sentencia, y como ella definitiva, debe abarcar la totalidad de la existencia; un acto, por consiguiente, en el cual el hombre "elige por toda la eternidad la actitud que de verdad quiere"; acto que, muy posiblemente, será, desde luego, la confirmación de la actitud seguida hasta ese momento en la vida» [31]. La necesidad del juicio –que como hemos visto, atestigua la Filosofía desde sus comienzos– es sostenido también por la Revelación cristiana, y es corroborado por la experiencia común: «Repetidas veces hemos oído contar de personas que habían sido salvadas de una muerte que se cernía inminente sobre ellas, que en el momento inmediatamente anterior a la pérdida de la conciencia vieron pasar con diáfana claridad ante su mirada interior toda una vida repleta de detalles que ellos habían creído olvidar o que habían realmente olvidado; un fenómeno que con toda propiedad debe ser interpretado a modo de una especie de invitación, como una oferta y a la vez como una capacitación para un enjuiciamiento amplísimo,

29. «La muerte no sucede porque la vida biográfica haya alcanzado su plenitud, entre otras razones porque la vida biográfica es un proceso indefinido en cuanto que el hombre siempre puede seguir proyectando y proponiendo nuevos fines. La muerte no es el fin de la vida humana sino su término». VICENTE ARREGUI, J. - CHOZA, J., *Filosofía del hombre,* op. cit., p. 500.

30. GOUTIERRE, M.-D., *El hombre frente a su muerte ¿el absurdo o la salvación?*, pp. 30-31.

31. PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad,* pp. 150-151. La cita interna es de GLORIEUEX, P., «In hora mortis», en *Melanges de Science Religiouse*, 6 (1949), p. 213.

quizás una condenación, de esa misma vida personal y, a no dudarlo, bajo el criterio más alto y absoluto que pueda imaginarse. Esto sería exactamente lo que hemos designado como el último paso sobre la senda de la existencia interior, en virtud del cual adopta el hombre una disposición y una estructuración últimas, queridas y reafirmadas por él mismo como algo definitivo» [32].

3. La inmortalidad en perspectiva

En nuestros días existe un profundo escepticismo sobre la inmortalidad del alma y sobre la posibilidad de que haya vida después de la muerte. Esta actitud escéptica viene propiciada por un *agnosticismo* que no niega la existencia humana *post-mortem* sino que postula la incapacidad de saber nada sobre ella. En la actualidad la actitud agnóstica viene ligada al cientificismo y se puede formular en estos términos: «la pregunta ¿qué será de mí al final? carece de significado». Es una frase sin referente, un *sinsentido*. No se trata de ninguna pregunta racional porque lo racional debe ser empíricamente verificable. La pregunta por el más allá es sólo la *expresión de un cierto sentimiento de miedo o incertidumbre* por el futuro ultraterreno pero carece de valor filosófico.

Las dudas escépticas o agnósticas se tornan a veces en una decidida afirmación. En gran parte de la filosofía moderna se niega la inmortalidad del alma «reduciéndola a simple e imaginaria proyección del ansia de supervivencia sobre el más allá (Feuerbach) o considerando la muerte como aniquilamiento de todo hombre, único medio de liberarse de la angustia vital (Heidegger, Sartre), acontecimiento necesario para el progreso de la sociedad y para el triunfo del proletariado (marxismo), etc.» [33] Para muchos, la idea de inmortalidad aleja al hombre de su verdadero ser histórico y lo incapacita para comprometerse a fondo en la transformación del mundo presente. Creer en el más allá equivaldría a infravalorar o despreciar los valores de la tierra, como muchas veces se ha criticado al cristianismo. Sin embargo, la idea de la inmortalidad personal ha sido para muchas generaciones fuente y motivo de una vida justa que alienta el esfuerzo para trasformar el mundo [34]. Para el cristiano, además, la afirmación de la vida ultraterrena es una llamada a la responsabilidad porque es precisamente «en esta vida terrena» donde se juega su destino eterno. Afirmar que la existencia personal está totalmente encerrada en la historia y encuentra todo su significado dentro de los límites históricos, no es en absoluto un dato demostrado en el sentido que las ciencias empíricas dan a esta expresión. Se trata de una afirmación estrictamente filosófica y es en el campo de la filosofía donde debe ser debatida.

32. Pieper, J., *Muerte e inmortalidad,* op. cit., p. 153.
33. Guerra, M., *El enigma del hombre,* 3ª edición, EUNSA, Pamplona 1999, p. 345.
34. Gevaert, J., *El problema del hombre,* op. cit., p. 321.

3.1. *Perspectiva de la antropología socio-cultural*

«Desde un punto de vista experimental el hombre descubre en una etapa temprana de su existencia que su vida no es ilimitada, sino que posee un término. Esta conciencia no se desencadena ante la muerte propia, sino ante la de los otros. De modo que la muerte aparece en primer lugar como algo ajeno, y sólo después, en virtud de la semejanza que tenemos con los otros, como algo propio» [35]. La muerte se presenta así no sólo como un fenómeno individual sino también interpersonal, social y culturalmente relevante, como atestigua la conciencia colectiva desde los orígenes de la humanidad. Que los hombres saben que su alma es inmortal viene confirmado por el hecho cultural de que siempre y en todas partes el cadáver de las personas es objeto de una atención especial. En efecto, en toda cultura existen ritos funerarios mediante los cuales se prepara a los muertos para realizar el «viaje al más allá». No se podría dar esta preparación, si no se tiene la certeza de que el alma no muere, sino que traspasa el umbral de la muerte e ingresa en la trascendencia. «Todos los autores consideran que las prácticas rituales (de enterramientos) implican una creencia en alguna inmortalidad de cierto tipo. Esta creencia es tan antigua como la conciencia de la muerte, ya que en el momento mismo en que el ser humano descubre que es mortal, se piensa a sí mismo como inmortal, de manera que el primer conocimiento de la muerte supone ya la negación de que en ella perezca el hombre absolutamente. Esta vinculación entre enterramientos y creencia en algún tipo de supervivencia tras la muerte está arqueológicamente probada hasta la saciedad» [36]. Así pues, hay datos empíricos que corroboran la creencia en la inmortalidad desde el comienzo de la civilización.

Esta misma creencia fue para los antiguos una prueba de la inmortalidad del alma. Así Cicerón afirmaba: «Si es cierto que el consenso universal es la voz de la naturaleza, y si los hombres de todo el mundo están de acuerdo en que existe algo que atañe a quienes han abandonado la vida, nosotros debemos compartir también la misma opinión» [37]. Y Séneca por su parte decía: «solemos otorgar gran importancia a las ideas innatas de todos los hombres y constituye, para nosotros, una prueba a favor de la verdad que todos admitan una afirmación. (...) Cuando tratamos de la inmortalidad de las almas, no es poca la fuerza que, para nosotros, tiene el consentimiento unánime de los hombres que ora temen a los dioses infernales, ora les rinden culto» [38].

Los argumentos basados en el consentimiento universal no son concluyentes para demostrar racionalmente la inmortalidad del alma [39]. En efecto, esa

35. MURILLO, J.I., *El valor revelador de la muerte,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, p. 11.

36. VICENTE ARREGUI, J., *El horror de morir,* Tibidabo, Barcelona 1992, p. 323.

37. CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, Gredos, Madrid 2005, Lib. I, 15, p. 135.

38. SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio (II),* Gredos, Madrid 2001, Lib. XIX, Epístola 117, n. 6, pp. 357-358.

39. Cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *La inmortalidad del alma humana,* Rialp, Madrid 2008, pp. 171-174.

creencia no es universal en sentido estricto, pues de hecho muchos hombres del pasado y del presente no creen en la inmortalidad. Sin embargo, se trata de una creencia tan extendida que empuja a la filosofía a preguntarse acerca de su verdad. Decir que este tipo de conducta obedece a una sugestión no deja de ser una afirmación gratuita y no demostrable filosóficamente. La existencia del más allá sólo admite en principio pruebas indirectas pero no hay ninguna prueba que demuestre su no existencia. La indestructibilidad del alma humana «no puede ser demostrada ni refutada por la ciencia natural. Sólo la filosofía puede sostenerla con argumentos válidos» [40]. En efecto, la ciencia experimental sólo puede describir la muerte desde una perspectiva física; la experiencia subjetiva tampoco nos puede decir nada acerca del más allá de la muerte. Es aquí donde la instancia metafísica nos puede arrojar un poco más de luz sobre la inmortalidad.

3.2. *Perspectiva metafísica*

La idea de la inmortalidad del alma humana ha sido también una constante en la historia del pensamiento filosófico [41]. Es cierto que su formulación a lo largo de la historia ha tenido deficiencias desde el punto de vista filosófico. Así por ejemplo, en la antigüedad la idea de inmortalidad no estaba ligada a una metafísica del espíritu sino que los atributos de perennidad e indestructibilidad eran concebidos de manera bastante materialista [42]. Por otro lado, también en la antigüedad se creía en la «metempsicosis» o transmigración de las almas después de la muerte. Esta idea pervive en algunas religiones que creen en la reencarnación, según la cual las almas de los muertos se reencarnan en nuevos cuerpos y nuevas vidas [43]. Si se analizan las cosas con detenimiento, la doctrina transmigración es racionalmente imposible de aceptar puesto que el espíritu separado del cuerpo de Fulano sigue siendo el espíritu separado del cuerpo de Fulano, y Fulano no es un espíritu sino *su* espíritu con *su* cuerpo. Sólo desde una perspectiva dualista se puede aceptar que Fulano es un espíritu que «viaja» y «vive en» varios cuerpos sucesivamente.

Desde la metafísica clásica –en donde la noción de espíritu ocupa un lugar central– sabemos que sólo se puede corromper aquello que está compuesto; la muerte supone corrupción, desunión de las partes integradas del cuerpo orgánico.

40. TORELLÓ, J.B., *Psicología abierta,* p. 223.

41. Una exposición bastante completa puede encontrarse en REY ALTUNA, L., *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos,* Gredos, Madrid 1959.

42. «Hasta Platón y Aristóteles la superioridad de la naturaleza del alma hace referencia no a la espiritualidad sino a que su incorruptibilidad deriva de una materia etérea, por la cual alcanza la afinidad con los dioses». SAYÉS, J.A., *Filosofía del hombre,* op. cit., p. 23.

43. «La reencarnación es la creencia según la cual el alma humana, tras la muerte, vuelve a vivificar otro cuerpo humano o no humano de modo indefinido hasta que esté totalmente purificada o limpia y sea capaz de llegar a su destino definitivo: la disolución en lo Uno Todo/Brahma (hinduismo), el Nirvana (budismo), etc.». GUERRA, M., op. cit., *El enigma del hombre,* p. 364.

De esta manera concluimos que es mortal aquello que tiene cuerpo –como es el caso del hombre– puesto que morir es la pérdida de la vida a la que sigue la descomposición del organismo. En los animales la dependencia del cuerpo con respecto a su principio vital es total, dado que todas sus operaciones dependen intrínsecamente del cuerpo. Sin embargo, en la persona humana es posible distinguir una serie de operaciones que no dependen intrínsecamente del cuerpo. Si esta afirmación pudiera ser demostrada podríamos concluir que el alma humana (que no es un cuerpo sino el principio vital de éste) tiene un núcleo espiritual que no es alcanzado por la descomposición y que permanece después de ésta. ¿Cómo podemos llegar a concluir que en el alma humana existe ese núcleo que escapa al poder de la muerte?

Hemos de partir del hecho de que la realidad material depende de las condiciones de espacio y del tiempo, mientras que lo espiritual es en sí mismo, intemporal e inespacial. Al hablar de la naturaleza del acto intelectual dijimos que es intemporal porque el entender no está intrínsecamente ligado a las coordenadas espacio-temporales: yo comprendo el principio de Arquímedes (al menos de manera habitual) estando en la universidad o en la cima de un monte. Mi comprensión intelectual no depende del dónde ni del cuando. Del mismo modo se puede afirmar que el querer, acto de la voluntad, trasciende las coordenadas espaciales y temporales[44]. Si nuestro conocimiento y amor no dependen del espacio ni del tiempo (y, por lo tanto de lo corpóreo) esto quiere decir que *en el hombre hay un núcleo espiritual que no es destruido por la muerte, sino que pervive más allá de ella*. Se trata de lo que los clásicos llamaban «la parte superior del alma», es decir, la inteligencia y las potencias espirituales, que son indestructibles por ser espirituales (no dependientes intrínsecamente del cuerpo).

Pero ¿cómo explicar entonces la unidad sustancial entre el alma y el cuerpo? Si el alma puede subsistir sin el cuerpo ¿no estamos aceptando implícitamente un dualismo antropológico? Como apunta Gilson «no fue fácil encontrar una solución que reuniera estas dos exigencias: un alma lo suficientemente libre de su cuerpo que le fuera posible sobrevivir, y un cuerpo tan íntimamente asociado con el alma que pudiera participar de su inmortalidad. La primera parte del problema puede ser resuelta si se decide uno a seguir a Platón; esto es, concebir el alma como una sustancia espiritual que hace uso de un cuerpo, tan autosuficiente que, a la muerte de su cuerpo podría sobrevivir y llevar una vida que fuera incluso mejor que su vida presente. Según esta opinión, no obstante, puesto que se identificaba al hombre con su alma, no había razón para concebirle como un compuesto de alma y cuerpo, dotado de unidad sustancial de sí mismo. (...) Por otra

44. En efecto, al afirmar *yo te quiero* «la persona a la que se dirige la frase haría bien en no admitir cláusulas restrictivas del tipo *aquí* u *hoy*. En rigor, no tiene sentido decir en serio: *yo te quiero aquí* (pero no donde estoy haciendo la mili); o *yo te quiero hoy* (pero no sé qué pasará mañana). Querer a otra persona no tiene limitaciones espacio-temporales, justamente porque (...) no tiene, en sí mismo, nada que ver con el espacio ni con el tiempo». LLANO, A., «Interacciones de la Biología y Antropología, II: El hombre», en *Deontología Biológica,* op. cit., p. 196.

parte, Aristóteles suministró una buena explicación de la unidad sustancial del hombre. Si el alma es la forma del cuerpo que tiene vida, en potencia, todos y cada hombre individual son una sustancia hecha de la unión de una materia y una forma, tan sólidamente enlazadas como lo son en otras sustancias físicas observables por la experiencia sensible. Sólo que, según esta concepción, el hombre se convierte en una sustancia material similar a las demás. Es perecedero, y en el momento de su muerte su forma debe retornar a la potencialidad de la materia, mientras la materia de su cuerpo continúa existiendo, en potencia, bajo otra forma. Parece que se ha de escoger entre la inmortalidad del alma y la unidad sustancial del hombre» [45].

La resolución de este dilema vino de la mano de la metafísica de Tomás de Aquino, quien se inclina a aceptar la unión sustancial propuesta por Aristóteles pero salvando la espiritualidad del alma superando el rígido esquema hilemórfico. Él distingue entre dos maneras de comunicar el ser a los entes. En primer lugar, tenemos el caso de los seres en los que el acto de ser se comunica al compuesto materia-forma, de tal manera que al desintegrarse la unión de estos dos co-principios, desaparece su acto de ser. Pero en el caso del hombre no sucede así. Dios, al crear el alma humana (forma sustancial) le comunica el ser; y es la forma la que comunica el ser al compuesto. «El tener su existencia propia es un ser llamado propiamente así: *habens esse*. Esta existencia pertenece inmediatamente al alma; esto es, no a través de un intermediario, sino *primo et per se*. Ahora bien, lo que pertenece a algo por sí mismo, y como la propia perfección de su naturaleza, le pertenece necesariamente, siempre y como una propiedad inseparable» [46]. Aquello que posee en sí mismo el ser no puede perderlo por sí; sólo cabría que el mismo que le dio el ser se lo quitara; se daría así la «aniquilación» de la criatura, pero esa aniquilación iría contra la sabiduría divina porque destruiría un ser que Él mismo ha creado indestructible.

La muerte siempre ha significado para la humanidad un marcharse de este mundo y habitar en «otro» que no conocemos más que indirectamente, puesto que las relaciones entre ambos son escasas y extraordinarias. Donde el conocimiento racional no puede llegar por sí mismo, la creencia religiosa proporciona una cierta certeza.

3.3. *Perspectiva existencial-religiosa*

Desde la perspectiva metafísica tomista se aporta una explicación fundamentada en la doctrina del acto de ser: éste ser espiritual tiende por su propia naturaleza a existir siempre. Esta explicación no anula otras explicaciones antropo-

45. GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana,* op. cit., pp. 261-262.

46. *Ibid.,* p. 270. Una explicación más completa desde la perspectiva tomista puede encontrarse en GUIU, I., *Sobre el alma humana,* op. cit., pp. 341-398.

lógicas sino que más bien las refuerzan al proporcionar un fundamento metafísico basado en la idea de Creación. De hecho, el mismo Doctor Angélico aborda desde el punto de vista antropológico-existencial el carácter paradójico de la muerte humana: «la muerte es de algún modo algo natural, pero también de algún modo algo antinatural» [47]. Es *natural* porque la vida y la muerte biológicas forman un ciclo necesario; y es *antinatural* porque la naturaleza espiritual del hombre está reclamando la inmortalidad.

En efecto, «el amor en cuanto realidad personal sobrevive a la ausencia, incluso cuando ésta se hace irrevocable e irreversible por la muerte» [48]. Por ejemplo, una madre sigue queriendo durante toda su vida a su hijo muerto. De la misma manera el amante y el amado verdaderos se elevan por encima del tiempo, buscan que su amor no se vea afectado por ninguna clase de separación, ni siquiera por la muerte. Si ésta es el mayor de los males, lo último que desea el amante es que el amado muera, puesto que sólo le desea bienes y el mayor bien es la inmortalidad, es decir, una felicidad que no se acabe. Por eso, si la inmortalidad no existe el amor se frustra; sería engañoso y provisional. Si la inmortalidad no existe, es imposible amar del todo y para siempre puesto que la muerte nos arrebataría entonces a los seres amados y al amor mismo. Pero la experiencia demuestra que sí es posible amar así. Éste es un argumento que nos sirve para mostrar que el amor es más fuerte que la muerte, en cuanto que ésta forma parte del ciclo temporal de la vida y aquél supone situarse por encima del tiempo. Es más, somos capaces de arriesgarnos a perder la vida –y perderla de hecho– por defender aquello que amamos. Resulta entonces que para nosotros lo amado puede ser más valioso aún que la propia vida, y puede incluso darnos fuerza para despreciar el mayor de los males: la muerte [49].

Por otro lado el deseo de felicidad del hombre nunca se sacia en esta vida; y como ningún deseo natural es vano, es congruente pensar en otra vida donde se cumpla acabadamente este deseo. Junto a este deseo de felicidad en el hombre, se encuentra también en la existencia humana la experiencia de que en este mundo frecuentemente no hay justicia: el hombre honrado no es premiado por sus méritos, y el criminal puede quedar impune. Éste es el nervio de la argumentación kantiana a favor de la inmortalidad del alma. Debe existir otra vida donde cada hombre reciba el premio o castigo por el bien o el mal realizado en esta vida terrena.

Estas argumentaciones morales no poseen un valor estrictamente filosófico pero muestran la congruencia y razonabilidad de esa creencia inmemorial de toda

47. Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre el mal,* q. 5, a. 5, ad 17. Otras paradojas de la muerte son analizadas por Amengual, G., *Antropología filosófica,* op. cit., pp. 442-446.

48. Marías, J., *La felicidad humana,* Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 342.

49. De nuevo, el ejemplo del martirio se nos aparece como un acto muy revelador desde el punto de vista antropológico. La aceptación voluntaria del mayor mal natural (la muerte) se hace en virtud de la adquisición del bien infinito y eterno que es Dios mismo.

la humanidad; y además se encuentran en perfecta sintonía con la religión cristiana. Si el planteamiento existencial lo relacionamos con la idea de Dios Creador, vemos que si Dios quiere a toda persona individual como persona no la quiere como función ni como eslabón de una cadena en el desarrollo de la totalidad cósmica y material. Querer a la persona por un tiempo significaría quererla exclusiva y necesariamente como función, para abandonarla cuando esa función se haya cumplido. Querer a alguien como persona implica quererlo para siempre: y así nos ama Dios[50].

Desde la Revelación cristiana se da razón de otro aspecto que la antropología no puede explicar por sí misma. Si no es natural que el hombre muera –puesto que en él hay algo que no puede morir–, esto nos hace pensar que la muerte para el hombre no haya sido «planeada» desde un principio. Por tanto, parece plausible pensar que si en este sentido la muerte no es natural, se trata de un mal provocado por el hombre mismo, una consecuencia de las decisiones que han configurado nuestra condición, un fruto de una caída originaria: en suma, un castigo por una falta cometida en el origen. La muerte tendría, en este caso, un carácter penal, sería una pena impuesta por la comisión de un delito y el quebrantamiento de una ley[51].

La reflexión filosófica acerca del origen y destino del hombre resulta compleja, puesto que no es conceptualizable por la razón humana: es un misterio. La Antropología filosófica choca ineludiblemente con sus límites, precisamente al intentar acceder a las preguntas últimas acerca del comienzo y final de la vida humana. Es entonces cuando la persona humana –sabedora de su ignorancia acerca de lo radical– está en condiciones de abrirse «naturalmente» a la revelación de Dios en la historia del hombre.

4. La cuestión del alma separada

Llegados a este punto nos podemos plantear otra pregunta inquietante. Dado que mi alma es inmortal y no perece con la muerte, ¿cómo vivirá después? Desde la filosofía clásica se habla de la noción de «alma separada» para intentar describir el estado del alma humana después de la muerte. La misma expresión resulta ciertamente problemática[52]. Un «alma separada» del cuerpo, no es persona: ¿qué es entonces? Además, si para conocer necesitamos los órganos corpóreos –en última instancia, del cerebro–, en el estado de «alma separada» no podríamos ejercer las funciones más específicamente humanas como son conocer y amar. Por otro lado, si el alma está separada es porque es separable: ¿cómo conciliar

50. Gevaert, J., *El problema del hombre,* op. cit., p. 335.
51. Esta idea se encuentra desarrollada en Pieper, J., *Muerte e inmortalidad,* op. cit., pp. 82-128.
52. Cfr. Gevaert, J., *El problema del hombre,* op. cit., pp. 325-330; Cannobbio, G., *Sobre el alma*, op. cit., pp. 98-118.

entonces esta doctrina con la unidad sustancial de la persona? Si admitiéramos la noción de «alma separada» en el fondo, deberíamos concluir con Platón que el hombre es en realidad su alma, sustancia completa y perfecta que se encuentra encerrada en otra sustancia que le afecta extrínsecamente.

Es cierto que Tomás de Aquino al referirse al alma humana –precisamente por su subsistencia y relativa autonomía para obrar sin depender del cuerpo– utiliza la expresión «sustancia», o bien «sustancia incompleta» (pues carece del cuerpo). De modo inmediato se tiende a entender al cuerpo como otra «sustancia», con lo que incurriríamos en el dualismo antropológico. La adopción del hilemorfismo aristotélico tiene ese inconveniente: Tomás de Aquino corrige en parte esas deficiencias con la doctrina del acto de ser. Si el alma humana posee en sí misma un acto de ser espiritual, puede subsistir separada del cuerpo, pues «el acto de ser personal humano no muere» [53]. Lo que permanece es el acto de ser espiritual; y esa permanencia es suficiente para salvaguardar la identidad personal [54].

Por otro lado, la doctrina hilemórfica sirve para entender la congruencia con la razón humana de la verdad revelada de la resurrección de los cuerpos. La argumentación de Tomás de Aquino es diáfana: «el alma se une naturalmente al cuerpo porque es esencialmente su forma. Por lo tanto, el estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma. Y nada contra la naturaleza puede ser perpetuo. Luego el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. Por otra parte, como ella permanece perpetuamente, es preciso que de nuevo se una al cuerpo, lo cual es resucitar. La inmortalidad de las almas exige, al parecer la futura resurrección de los cuerpos» [55]. Como se ve es una enseñanza bastante razonable, que asegura una respuesta a otro de los grandes enigmas de la muerte: ¿cómo es posible que el espíritu permanezca en el más allá «sin ser persona»? Esto sólo es posible si se trata de una permanencia «provisional», ya que se volverá a unir al cuerpo resucitado cuando llegue el momento de la plenitud, que es el fin del mundo y de la historia. Por esta razón, la creencia en la resurrección de la carne afirmada por la Revelación cristiana resulta también coherente desde el punto de vista antropológico: la constitución misma del hombre reclama que vuelvan a unirse los dos coprincipios personales.

Algunos teólogos para obviar las dificultades de la noción de «alma separada» hablan de la resurrección del hombre entero en la muerte. Siendo el hombre espíritu encarnado no puede subsistir el alma después de la muerte separada del cuerpo: no se le puede atribuir al alma una inmortalidad independiente de la materia. La superación de la muerte exige un nuevo acto creador de Dios que llame nuevamente a la vida no sólo a una parte del hombre sino al hombre entero (alma

53. SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes,* op. cit., p. 68.

54. La objeción dualista «tiene su respuesta en el sentido de que el alma no requiere ser una sustancia, sino algo así como la identidad personal, el yo, que permanece». AMENGUAL, G., *Antropología filosófica,* op. cit., p. 459.

55. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles,* libro IV, cap. 79.

y cuerpo). Esto se puede afirmar a partir de la concepción de que no existe dualidad entre alma y cuerpo. Sin embargo, esta propuesta plantea una grave dificultad: si al morir el hombre muere también el alma que inmediatamente Dios crea de nuevo con la resurrección, no se ve cómo puede hablarse de la identidad del yo personal. La resurrección supone la creación de un nuevo acto de ser personal, la creación de «otra alma» distinta de la que ha muerto; es «otra persona» la que resucita para el premio o para el castigo eterno[56]. Otros teólogos afirman que entre la muerte y la resurrección no se podría hablar de un intervalo, ya que al morir y no haber conciencia de sí no habría tiempo ni historia para ese hombre. Sin embargo en esas dos concepciones se niega de hecho la escatología intermedia individual, con los problemas teológicos que esto comporta[57].

¿Cómo será la vida después de esta vida?; ¿cómo será nuestro cuerpo resucitado? La filosofía no puede decir nada más: no tenemos experiencia de ello y no sabemos en qué consistirá el estado de «alma separada» a la espera de la resurrección final. «Toda la serie de teorías modernas que insisten en el yo, en la unidad personal, negando la diferenciación de lo que está unido, cuerpo-alma, con su evidente repercusión en la susbsistencia postmortal, tratan de descifrar un misterio, de acuerdo con su concepto filosófico de hombre. Se esfuerzan por hacerlo con una clave lo más racional y razonada posible, pero ciertamente no consiguen iluminar su transfondo insondable. Conocemos el *terminus a quo*: el cuerpo terreno; desconocemos el *terminus ad quem*: el cuerpo resucitado»[58].

56. «En este sentido, "alma" (...) expresa que el hombre está frente a Dios como interlocutor establecido por él de forma definitiva. Resulta difícil determinar cómo se realiza este diálogo después de la muerte y hay que aceptar que nos falta el lenguaje adecuado para expresarlo. Es claro que el diálogo supone que haya un "sujeto" que permanece: limitarse a decir que vive en el recuerdo de Dios, sin mostrar la vertiente antropológica de este recuerdo sería decir que se trata de un recuerdo ineficaz, incapaz de producir cualquier cosa; por otra parte, sostener que tal recuerdo crearía de la nada, inducida por la muerte, un nuevo hombre, sería negar la continuidad –aun en la discontinuidad– entre el hombre que muere y el nuevo fruto de la creación». CANNOBBIO, G., *Sobre el alma*, op. cit., p. 118.

57. Cfr. SAYÉS, J.A., *Filosofía del hombre,* op. cit., pp. 250-253.

58. GUERRA, M., *El enigma del hombre,* op. cit., p. 406.

Bibliografía básica

ALVIRA, R., *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Rialp, Madrid 1998.

AMENGUAL, G., *Antropología filosófica,* Sapientia rerum, Serie de manuales de Filosofía, BAC, Madrid 2007.

ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el Universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1997.

—, *Antropología filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*, Mc Graw Hill, Madrid 2003.

ARTIGAS, M., *Las fronteras del evolucionismo*, EUNSA, Pamplona 2004.

BARRIO MAESTRE, J.M., *Elementos de Antropología Pedagógica*, 2.ª edición, Rialp, Madrid 2000.

—, *Los límites de la libertad,* Rialp, Madrid 1999.

BASTI, G., *Filosofia dell' uomo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.

BLANCO, G., *Curso de Antropología filosófica*, EDUCA, Buenos Aires 2002.

BUBBER, M., *¿Qué es el hombre?,* Fondo de Cultura Económica, México 1990.

BURGOS, J.M., *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000.

—, *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2003.

CANOBBIO, G., *Sobre el alma. Más allá de mente y cerebro*, Sígueme, Salamanca 2010.

CORETH, E., *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona 1991.

CHOZA, J., *Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid 1988.

—, *Antropologías positivas y Antropología filosófica*, Cenlit, Tafalla 1985.

CLAVELL, L., *Metafisica e libertà*, Armando Editori, Roma 1996.

CROSBY, J.F., *La interioridad de la persona humana: hacia una antropología personalista*, Encuentro, Madrid 2007.

FABRO, C., *Introducción al problema del hombre. (La realidad del alma)*, Rialp, Madrid 1982.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad,* EUNSA, Pamplona 2003.

—, *Escritos de Antropología filosófica*, EUNSA, Pamplona 2006.

GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica,* 13ª edición, Sígueme, Salamanca 2003.

GÓMEZ PÉREZ, R., *Iguales y distintos. Introducción a la antropología cultural*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2001.

GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid 2000.

GUDÍN, María, *Cerebro y afectividad*, EUNSA, Pamplona 2001.

GUERRA, M., *El enigma del hombre*, 3.ª edición, EUNSA, Pamplona 1999.

HILDEBRAND, D., *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid 1997.

IBÁÑEZ LANGLOIS, J.M., *Introducción a la Antropología filosófica*, 5.ª edición, EUNSA, Pamplona 1995.

JOLIVET, R., *Psicología*, Lohlé, Buenos Aires 1956.

JONAS, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica,* Trotta, Madrid 2000.

LORDA, J.L., *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II,* Palabra, Madrid 1996.

LOMBO, J.A., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma 2001.

LOMBO, J.A. y RUSSO, F., *Antropologia filosofica. Una introduzione*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005.

LUCAS LUCAS, R., *El hombre: espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1993.

LLANO, A., *El futuro de la libertad*, EUNSA, Pamplona 1985.

MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona 2001.

MALO, A., *Antropología de la afectividad*, EUNSA, Pamplona 2003.

—, *Introdución a la Psicología*, EUNSA, Pamplona 2007.

MARÍAS, J., *Persona*, Alianza Editorial, Madrid 1996.

—, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1995.

MELENDO, T., *Las dimensiones de la persona*, Palabra, Madrid 1999.

MILLÁN-PUELLES, A., *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid 1976.

—, *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995.

—, *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid 1974.

MONDIN, B., *L'uomo: chi è? Elementi di Antropologia filosofica*, Editrice Massimo, Milano 1975.

—, *Storia dell'Antropologia filosófica* (2 vols), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002.

POLO, L., *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, 5.ª edición, Rialp, Madrid 2003.

RUSSO, F., *La persona umana*, Armando Editore, Roma 2000.

SAYÉS, J.A., *Filosofía del hombre,* Yumelia: Textos, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2009.

SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro,* 2ª edición, Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 2007.

SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989.

—, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Pamplona 2000.

TRIGG, R., *Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2001.

VALVERDE, C., *Antropología filosófica*, Edicep, Valencia 1995.

VÉLEZ CORREA, J., *El hombre: un enigma. Antropología Filosófica*, Consejo Episcopal Latinoamericano, México 1995.

VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre*, 10.ª edición, Herder, Barcelona 1997.

VICENTE ARREGUI, J., & CHOZA, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, 4.ª edición, Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 1995.

WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982.

—, *Amor y responsabilidad,* Palabra, Madrid 2008.

YEPES, R. & ARANGUREN, J., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, 6.ª edición, EUNSA, Pamplona 2003.

COLECCIÓN INICIACIÓN FILOSÓFICA

1. TOMÁS ALVIRA, LUIS CLAVELL, TOMÁS MELENDO: *Metafísica* (8.ª ed.).
2. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Lógica* (7.ª ed.).
4. ALEJANDRO LLANO: *Gnoseología* (6.ª ed./1.ª reimpr.).
5. IÑAKI YARZA: *Historia de la Filosofía Antigua* (6.ª ed.).
6. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la Naturaleza* (5.ª ed./1.ª reimpr.).
7. TOMÁS MELENDO: *Introducción a la Filosofía* (3.ª ed.).
9. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Teología Natural* (6.ª ed.).
10. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Historia de la Filosofía Contemporánea* (2.ª ed./2.ª reimpr.).
11. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética general* (6.ª ed.).
13. JUAN CRUZ CRUZ: *Filosofía de la historia* (3.ª ed.).
15. GABRIEL CHALMETA: *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía* (3.ª ed.).
16. JOSÉ PÉREZ ADÁN: *Sociología. Concepto y usos.*
17. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias.*
18. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la ciencia* (2.ª ed.).
19. JOSEP-IGNASI SARANYANA: *Breve historia de la Filosofía Medieval* (2.ª ed.).
20. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO: *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre* (5.ª ed./1.ª reimpr.).
21. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Filosofía del Conocimiento.*
22. MARIANO ARTIGAS: *Ciencia, razón y fe* (1.ª reimpr.).
23. J. LUIS FERNÁNDEZ Y M.ª JESÚS SOTO: *Historia de la Filosofía Moderna* (2.ª ed.).
24. MARIANO ARTIGAS: *Las fronteras del evolucionismo.*
25. IGNACIO YARZA: *Introducción a la estética.*
26. GLORIA MARÍA TOMÁS: *Cuestiones actuales de Bioética* (2.ª ed.).
27. ANTONIO MALO PÉ: *Introducción a la psicología.*
28. JOSÉ MORALES: *Filosofía de la Religión.*
29. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Filosofía Política.*

COLECCIÓN FILOSÓFICA

1. LEONARDO POLO: *Evidencia y realidad en Descartes* (3.ª ed.).
2. KLAUS M. BECKER: *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit* (agotado).
3. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Filosofía de las relaciones jurídicas (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho)* (agotado).
4. FREDERIK D. WILHELMSEN: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual* (agotado).
5. LEONARDO POLO: *El Acceso al ser* (agotado).
6. JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ ELORZ: *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)* (agotado).
7. LEONARDO POLO: *El ser* (Tomo I: *La existencia extramental)* (2.ª ed.).
8. WOLFGANG STROBL: *La realidad científica y su crítica filosófica* (agotado).
9. JUAN CRUZ: *Filosofía de la Estructura* (2.ª ed.) (agotado).
10. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad* (agotado).
11. HEINRICH BECK: *El ser como acto.*
12. JAMES G. COLBERT, JR.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas* (agotado).
13. FRITZ JOACHIM VON RINTELEN: *Values in European Thought* (agotado).
14. ANTONIO LIVI: *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Etienne Gilson) (agotado).
15. AGUSTÍN RIERA MATUTE: *La articulación del conocimiento sensible* (agotado).
16. JORGE YARCE: *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad)* (agotado).
17. J. LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: *El ente de razón en Francisco de Araujo* (agotado).
18. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES: *Fenómeno y trascendencia en Kant* (2.ª ed.).

19. Emilio Díaz Estévez: *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica) (agotado).
20. Autores Varios: *«Veritas et sapientia»*. En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. Ignacio Falgueras Salinas: *La «res cogitans» en Espinosa* (agotado).
22. Jesús García López: *El conocimiento de Dios en Descartes* (agotado).
23. Jesús García López: *Estudios de metafísica tomista* (agotado).
24. Wolfgang Röd: *La filosofía dialéctica moderna* (agotado).
25. Juan José Sanguineti: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* (agotado).
26. Fannie A. Simonpietri Monefeldt: *Lo individual y sus relaciones internas en Alfred North Whitehead*.
27. Jacinto Choza: *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud) (2.ª ed.).
28. Cornelio Fabro: *Percepción y pensamiento*.
29. Etienne Gilson: *El tomismo* (4.ª ed.).
30. Rafael Alvira: *La noción de finalidad* (agotado).
31. Ángel Luis González: *Ser y Participación (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino)* (3.ª ed.).
32. Etienne Gilson: *El ser y los filósofos* (5.ª ed./1.ª reimpr.).
33. Raúl Echauri: *El pensamiento de Etienne Gilson* (agotado).
34. Luis Clavell: *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino* (agotado).
35. C. Fabro, F. Ocáriz, C. Vansteenkiste, A. Livi: *Tomás de Aquino, también hoy* (2.ª ed.).
36. María José Pinto Cantista: *Sentido y ser en Merleau-Ponty* (agotado).
37. Juan Cruz Cruz: *Hombre e historia en Vico. (La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico.* Editado en la Colección NT) (agotado).
38. Tomás Melendo: *Ontología de los opuestos* (agotado).
39. Juan Cruz Cruz: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (agotado).
40. Jorge Vicente Arregui: *Acción y sentido en Wittgenstein* (agotado).
41. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo I) (3.ª ed.).
42. Alejandro Llano: *Metafísica y lenguaje* (3.ª ed.).
43. Jaime Nubiola: *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Estudio de Quine y Kripke (2.ª ed.).
44. Tomás Alvira: *Naturaleza y libertad* (Estudio de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*) (agotado).
45. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo II) (4.ª ed.).
46. Daniel Innerarity: *Praxis e intersubjetividad (La teoría crítica de Jürgen Habermas)* (agotado).
47. Richard C. Jeffrey: *Lógica formal: Su alcance y sus límites* (2.ª ed.).
48. Juan Cruz Cruz: *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi* (agotado).
49. Alfredo Cruz Prados: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (2.ª ed.).
50. Jesús de Garay: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*.
51. Alice Ramos: *«Signum»: De la semiótica universal a la metafísica del signo*.
52. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III).(3.ª ed.).
53. María Jesús Soto Bruna: *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz.*
54. Rafael Alvira: *Reivindicación de la voluntad*.
55. José María Ortiz Ibarz: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniciana de la creación*.
56. Luis Fernando Múgica: *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*.
57. Víctor Sanz: *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*.
58. Mariano Artigas: *Filosofía de la ciencia experimental* (3.ª ed.).
59. Alfonso García Marqués: *Necesidad y substancia (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino)*.
60. María Elton Bulnes: *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*.
61. Miquel Bastons: *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*.
62. Leonor Gómez Cabranes: *El poder y lo posible. Sus sentidos en Aristóteles*.
63. Amalia Quevedo: *«Ens per accidens». Contingencia y determinación en Aristóteles*.
64. Alejandro Navas: *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*.
65. María Antonia Labrada: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel* (2.ª ed.).
66. Alicia García-Navarro: *Psicología del razonamiento*.
67. Patrizia Bonagura: *Exterioridad e interioridad: La tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*.
68. Lourdes Flamarique: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*.
69. Beatriz Cipriani Thorne: *Acción social y mundo de la vida. Estudio de Schütz y Weber*.
70. Carmen Segura: *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*.
71. María García Amilburu: *La existencia en Kierkegaard*.
72. Alejo G. Sison: *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*.
73. José María Aguilar López: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*.

74. Concepción Naval Durán: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles.*
75. Fernando Haya Segovia: *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser.*
76. Mariano Artigas: *La inteligibilidad de la naturaleza* (2.ª ed.).
77. José Miguel Odero: *La fe en Kant.*
78. M.ª del Carmen Dolby Múgica: *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín.*
79. Ricardo Yepes Stork: *La doctrina del acto en Aristóteles.*
80. Pablo García Ruiz: *Poder y sociedad. La sociología política en Talcott Parsons.*
81. Higinio Marín Pedreño: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura.*
82. Manuel Fontán del Junco: *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant.*
83. José Ángel García Cuadrado: *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer.*
84. María Pía Chirinos: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano.*
85. Ignacio Miralbell: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo.*
86. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Primera parte).
87. Patricia Moya Cañas: *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino.*
88. Mariano Artigas: *El desafío de la racionalidad* (2.ª ed.).
89. Nicolás de Cusa: *La visión de Dios* (6.ª ed.). Traducción e introducción de Ángel Luis González.
90. Javier Villanueva: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri.*
91. Leonardo Polo: *Introducción a la Filosofía* (3.ª ed.).
92. Juan Fernando Sellés Dauder: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (2.ª ed.).
93. Marina Martínez: *El pensamiento político de Samuel Taylor Coleridge.*
94. Miguel Pérez de Laborda: *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del* Proslogion *de San Anselmo.*
95. Concepción Naval Durán: *Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación* (2.ª ed.).
96. Carmen Innerarity Grau: *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad.*
97. Jesús García López: *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes.*
98. Jesús García López: *El conocimiento filosófico de Dios.*
99. Juan Cruz Cruz (editor): *Metafísica de la familia* (2.ª ed.).
100. María Jesús Soto Bruna: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión.*
101. Josep Corcó Juviñá: *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de Karl R. Popper.*
102. Jorge Mario Posada: *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática.*
103. Enrique R. Moros Claramunt: *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga.*
104. Francisco Conesa: *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga.*
105. Ana Marta González: *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann.*
106. María José Franquet: *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyla.*
107. Francisco Javier Pérez Guerrero: *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino.*
108. Sergio Sánchez-Migallón Granados: *La ética de Franz Brentano.*
109. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Segunda parte).
110. Concepción Naval Durán: *Educación como praxis. Elementos filosófico-educativos.*
111. M.ª Elvira Martínez Acuña: *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad.*
112. Leonardo Polo: *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia* (2. ed.). La primera edición fue publicada con el título *Sobre la existencia cristiana.*
113. Leonardo Polo: *La persona humana y su crecimiento* (2.ª ed.).
114. Yolanda Espiña: *La razón musical en Hegel.*
115. Ángel Luis González (editor): *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz* (2.ª ed.).
116. Javier Aranguren Echevarría: *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.*
117. Fernando Haya Segovia: *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don.*
118. Mónica Codina: *El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski.*
119. Jesús García López: *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos.*

120. Montserrat Herrero López: *El* nomos *y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt* (2.ª ed.).
121. Leonardo Polo: *Nominalismo, idealismo y realismo* (2.ª ed.).
122. Miguel Alejandro García Jaramillo: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*.
123. Cristóbal Orrego Sánchez: *H.L.A. Hart. Abogado del positivismo jurídico*.
124. Carlos Cardona: *Olvido y memoria del ser*.
125. Carlos Augusto Casanova Guerra: *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*.
126. Carlos Rodríguez Lluesma: *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial*.
127. Álvaro Pezoa Bissières: *Política y economía en el pensamiento de John Locke*.
128. Tomás de Aquino: *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Presentación, traducción y notas por David Ezequiel Téllez Maqueo.
129. Beatriz Sierra y Arizmendiarrieta: *Dos formas de libertad en J.J. Rousseau*.
130. Enrique R. Moros: *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*.
131. Juan A. García González: *Teoría del conocimiento humano*.
132. José Ignacio Murillo: *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*.
133. Ana Marta González: *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino* (2.ª ed.).
134. Pablo Blanco: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson (1914-1991)*.
135. María Cerezo: *Lenguaje y lógica en el* Tractatus *de Wittgenstein. Crítica interna y problemas de interpretación*.
136. Mariano Artigas: *Lógica y ética en Karl Popper. (Se incluyen unos comentarios inéditos de Popper sobre Bartley y el racionalismo crítico)* (2.ª ed.).
137. Joaquín Ferrer Arellano: *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y Relación*.
138. María Antonia Labrada: *Estética*.
139. Ricardo Yepes Stork y Javier Aranguren Echevarría: *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana* (6.ª ed./2.ª reimpr.).
140. Ignacio Falgueras Salinas: *Hombre y destino*.
141. Leonardo Polo: *Antropología trascendental*. Tomo I. *La persona humana* (2.ª ed.).
142. Jaime Araos San Martín: *La filosofía aristotélica del lenguaje*.
143. Mariano Artigas: *La mente del universo* (2.ª ed.).
144. Rafael Alvira, Nicolás Grimaldi y Montserrat Herrero (editores): *Sociedad civil. La democracia y su destino* (2.ª ed.).
145. Modesto Santos: *En defensa de la razón. Estudios de ética* (2.ª ed.).
146. Lourdes Flamarique: *Schleiermacher. La Filosofía frente al enigma del hombre*.
147. Leonardo Polo: *Hegel y el posthegelianismo* (3.ª ed.).
148. M.ª Alejandra Carrasco Barraza: *Consecuencialismo. Por qué no*.
149. Lídia Figueiredo: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*.
150. Tomás Melendo: *Dignidad humana y bioética*.
151. Josep Ignasi Saranyana: *Historia de la Filosofía Medieval* (3.ª ed.) (agotado).
152. Alfredo Cruz Prados: *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (2.ª ed.).
153. Claudia Ruiz Arriola: *Tradición, Universidad y Virtud. Filosofía de la educación superior en Alasdair MacIntyre*.
154. Francisco Altarejos Masota y Concepción Naval Durán: *Filosofía de la Educación* (3.ª ed.).
155. Robert Spaemann: *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»* (2.ª ed.).
156. M.ª Socorro Fernández-García: *La Omnipotencia del Absoluto en Leibniz* (2.ª ed.).
157. Ignacio Falgueras Salinas: *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*.
158. Javier Aranguren Echevarría: *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*.
159. Santiago Collado: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*.
160. Luis M. Cruz: *Derecho y expectativa. Una interpretación de la teoría jurídica de Jeremy Bentham*.
161. Héctor Esquer Gallardo: *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*.
162. Encarna Llamas: *Charles Taylor: una antropología de la identidad*.
163. Ignacio Yarza: *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre* Ética a Nicómaco *I*.
164. Julia Urabayen Pérez: *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*.
165. Carlos Gustavo Pardo: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico*.
166. Salvador Piá Tarazona: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la* Antropología trascendental *de Leonardo Polo*.
167. Fernando Inciarte: *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*.
168. F. Javier Vidal López: *Significado, comprensión y realismo*.

169. María de las Mercedes Rovira Reich: *Ortega desde el humanismo clásico*.
170. Juan Andrés Mercado: *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume*.
171. Raquel Lázaro Cantero: *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión*.
172. Cruz González Ayesta: *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. D.* De Trinitate.
173. Jaime Andrés Williams: *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*.
174. Luis Xavier López Farjeat: *Teorías aristotélicas del discurso*.
175. Mikel Gotzon Santamaría Garai: *Acción, persona, libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*.
176. José Tomás Alvarado Marambio: *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo*.
177. Miguel García-Valdecasas: *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*.
178. Francisco Xavier Miranda: *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*.
179. Leonardo Polo: *Antropología trascendental*. Tomo II. *La esencia de la persona humana*.
180. Juan Cruz Cruz: *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*.
181. Fernando Inciarte: *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*. Edición de Lourdes Flamarique.
182. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV) (2.ª ed.).
183. Juan Fernando Sellés (Ed.): *Propuestas antropológicas del siglo XX* (I) (2.ª ed.).
184. Víctor Sanz Santacruz: *De Descartes a Kant. Historia de la Filosofía Moderna* (3.ª ed.).
185. Julia Urabayen: *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*.
186. Santiago Argüello: *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*.
187. Leonardo Polo: *Nietzsche como pensador de dualidades*.
188. Patricia Saporiti: *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible*.
189. José María Torralba: *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*.
190. Cruz González-Ayesta: *La verdad como bien según Tomás de Aquino*.
191. Juan Cruz Cruz: *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*.
192. Alejandro Néstor García Martínez: *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*.
193. Alejandro G. Vigo: *Estudios aristotélicos* (2.ª ed.).
194. Óscar Jiménez Torres: *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*.
195. Jesús García López: *Escritos de antropología filosófica*.
196. Claudia Carbonell: *Movimiento y forma en Aristóteles*.
197. Juan Fernando Sellés (Ed.): *Propuestas antropológicas del siglo XX* (II).
198. José Alberto Ross Hernández: *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*.
199. Leonardo Polo: *Persona y libertad*. Edición, introducción y notas de Rafael Corazón.
200. Urbano Ferrer Santos: *La trayectoria fenomenológica de Husserl*.
201. Héctor Zagal: *Ensayos de metafísica, ética y poética. Los argumentos de Aristóteles*.
202. Claudia E. Vanney: *Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo*.
203. Leonardo Polo: *El conocimiento del universo físico*.
204. Roberto Eduardo Aras: *El mito en Ortega*.
205. José Luis Fernández Rodríguez: *El Dios de los filósofos modernos. De Descartes a Hume* (2.ª ed.).
206. Enrique R. Moros: *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la* Fides et ratio.
207. Leonardo Polo: *Lecciones de psicología clásica*. Edición y presentación de Juan A. García González y Juan Fernando Sellés.
208. Leonardo Polo: *Curso de psicología general. Lo psíquico. La psicología como ciencia. La índole de las operaciones del viviente*. Edición, presentación y notas de José Ignacio Murillo (2.ª ed.).
209. Rubén Pereda: *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*.
210. Ana Marta González: *La ética explorada*.
211. Fernando Múgica: *John Stuart Mill, lector de Tocqueville. El futuro de la democracia*.
212. Francisco Altarejos: *Subjetividad y Educación*.
213. Antoinette Kankindi: *El fundamento ético de la política en Charles Péguy*.
214. Santaigao T. Bellomo: *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*.
215. Leonardo Polo: *La esencia del hombre*. Edición y estudio introductorio de Genara Castillo.
216. Ángel Luis González (Ed.): *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la* Teodicea *de Leibniz*.
217. Agustín Echavarría: *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*.